Maestros del pensamiento

20 filósofos que hicieron el siglo XX

Roger-Pol Droit

BERGSON / WILLIAM JAMES / FREUD
RUSSELL / HUSSERL / HEIDEGGER
WITTGENSTEIN / ARENDT / QUINE
SARTRE / MERLEAU-PONTY / CAMUS
GANDHI / ALTHUSSER / LÉVI-STRAUSS
DELEUZE / FOUCAULT / LEVINAS
DERRIDA / HABERMAS

Flammarion

Maestros del pensamiento

20 filósofos que hicieron el siglo XX

Roger-Pol Droit

BERGSON / WILLIAM JAMES / FREUD
RUSSELL / HUSSERL / HEIDEGGER
WITTGENSTEIN / ARENDT / QUINE
SARTRE / MERLEAU-PONTY / CAMUS
GANDHI / ALTHUSSER / LÉVI-STRAUSS
DELEUZE / FOUCAULT / LEVINAS
DERRIDA / HABERMAS

Flammarion

MAESTROS DEL PENSAMIENTO

---

20 FILÓSOFOS QUE HICIERON EL SIGLO XX

ROGER POL DROIT

Flammarion

Roger-Pol Droit

Maestros del pensamiento

20 filósofos que hicieron el siglo XX

Champs-essai

Depósito legal: Octubre 2013

ISBN Epub: 9782081316072

WEB PDF ISBN: 9782081316089

El libro fue impreso bajo las referencias:

ISBN: 9782081307766

Libro compuesto y convertido por Meta-systems (59100 Roubaix)

Creado con Vellum

ÍNDICE

INFORMACIÓN GENERAL DEL EDITOR

¿Qué llama Derrida "deconstrucción"? ¿Qué significa "rostro" para Levinas, "muerte del hombre" para Foucault? ¿Cuáles son el "pragmatismo" de James, la "fenomenología" de Husserl, la "antropología estructural" de Lévi-Strauss? ¿Cómo entender el "convertirse en animal" en Deleuze, la "acción comunicativa" en Habermas? En este libro estás esperando respuestas vivas, claras y directas.

Maestros del pensamiento ofrece un recorrido en veinte episodios de la filosofía contemporánea, desde principios del siglo XX hasta nuestros días. Corrientes, conceptos, escuelas de pensamiento se presentan con el inmenso talento del pedagogo de Roger-Pol Droit.

Bajo su pluma, los grandes teóricos encarnados, se convierten en los personajes de una época atormentada, a la que moldean y transforman. Al exponer sus luchas y su influencia, abre las puertas a los grandes debates actuales.

Roger-Pol Droit. Normalien, asociado de filosofía, doctor con habilitación, es investigador en el CNRS. Colabora habitualmente con *Le Monde*, *Le Point* y otros rotativos. Es autor de numerosos libros de investigación y de divulgación

popular, incluyendo, Una breve historia de la filosofía (2011) y Los heroes de la sabiduría (2012).

« Los hombres que no piensan son como sonámbulos. »
Hannah Arendt

AGRADECIMIENTOS

Gracias

Me gustaría agradecer a Michèle Bajau por la ayuda efectiva que me dio al ingresar el manuscrito.

Este libro no podría haberse completado sin la paciencia y la atención constante de mi pareja, Monique Atlan, cien y primer motivo de gratitud.

INTRODUCCIÓN

Donde se argumenta que el pensamiento contemporáneo no puede reservarse para los expertos.

"Maestro del pensamiento" una vez se refirió al guía espiritual en lugar del filósofo: el gurú en lugar del buscador. Historia antigua, ahora, porque esta expresión específica de la lengua francesa ha cambiado su significado. Ahora designa a aquellos a quienes la época consideraban importantes hitos intelectuales, y cuya audiencia se volvió excepcional. Porque el siglo XX inventa el filósofo estrella. En su tiempo, Voltaire o Diderot, eran ciertamente conocidos en toda Europa. Sin embargo, su fama no alcanzó la magnitud de la de nuestros contemporáneos.

La comunicación pasó por eso. Los líderes de opinión nacen con la prensa, la radio y la televisión. Henri Bergson fue el primero en despertar esta mezcla de rumores mundanos, atención literaria y múltiples malentendidos de los que muchos filósofos están rodeados hoy en día. Jacques Derrida es uno de los últimos autores cuyos libros difíciles están rodeados de un aura de fervor, casi piedad. Martin

Heidegger, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Michel Foucault también conocen esta metamorfosis en personajes ficticios.

Para el maestro pensador no es sólo lo que publica y profesa. Una leyenda lo rodea. Su influencia va más allá del estrecho círculo de aquellos que realmente entendieron su trabajo. Va más allá de la esfera ya más amplia de quienes lo han leído sin haberlo comprendido todo. Su fama afecta a quienes apenas conocen su obra, pero aún creen que perciben en él una postura singular hacia el mundo.

Como se puede imaginar, tal metamorfosis del filósofo en un pensador maestro es de doble filo: dañina y beneficiosa, engañosa y reveladora. Una celebración ruidosa facilita evacuar el poder de las obras, evita tener en cuenta su contenido, exigente e inquietante. Obviamente es más fácil adorar a un maestro que descifrar una obra.

Por mi parte, prefiero los textos. Por eso, sin ignorar sus imágenes públicas, este libro se centra en lo que estos pensadores han pensado y publicado, en su forma de prolongar las aventuras de la verdad, aunque no sea inútil, para acercarse a teorías, para evocar a los hombres y volver sobre sus trayectorias.

Porque estos maestros del pensamiento son también seres de carne y hueso. Lo sé por haber continuado algunas discusiones con Claude Lévi-Strauss, Emmanuel Levinas, Gilles Deleuze, Louis Althusser, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jürgen Habermas. Así que no son nombres en portadas de libros, sino también timbres de voces, estilos de mirada, formas de pararse, doblar la cabeza o estrechar la mano.

Razones para una elección

Este libro sigue *Una breve historia de la filosofía,*que haintentado, una veintena de clásicos del pensamiento occidental, mostrar que los filósofos "no son extraterrestres": podemos entender lo que dicen, sus pensamientos se despiertan por lo que todos experimentamos. Este volumen podría haberse titulado Una breve historia de la filosofía *contemporánea.* Persigue un objetivo idéntico: ser útil, de forma sencilla, y proporcionar puntos de partida, precisos y accesibles, para acercarse a los grandes pensadores de nuestro tiempo.

Incluso si han escrito obras considerables, no es irrazonable esbozar, lo más claramente posible, ideas llamativas, líneas de fuerza y puntos de ruptura. Para la elección de los nombres, una parte de la subjetividad sigue siendo irreductible. Otros conjuntos son posibles y legítimos, por supuesto.

Lo principal sigue siendo hacer ver a aquellos que de ninguna manera son especialistas en filosofía que los pensadores del siglo XX no viven ni en un planeta inaccesible ni en una secta con jerga oscura. Sin embargo, a menudo se considera imposible, sobre los contemporáneos, este trabajo de pedagogía. Sería fácil acercarse a Sócrates o Epicuro, pero excluido de acercarse a Deleuze o Levinas. Sin embargo, todos estamos igualmente en busca de ideas capaces de agudizar nuestro conocimiento e informar nuestras acciones. ¿De dónde viene la discrepancia?

Otra filosofía, otro mundo

Se explica por el hecho de que varios aspectos de la filosofía, y especialmente del mundo, se han transformado.

Desde finales del siglo XVIII, los filósofos se han convertido en profesores, y la disciplina académica de filosofía, con sus normas, reglas de trabajo, exámenes, planes de estudio, diplomas, etc. Al ser académico, se ha vuelto más pesado. La mutación en un campo de publicaciones académicas, carreras, poderes y clientelismo cambió su discurso.

Fenómenos idénticos existían en las instituciones de la antigüedad. Las rivalidades por llegar a la cabeza de la Academia o del Liceo -las respectivas escuelas de Platón y Aristóteles- movilizaron las ambiciones de los maestros. Pero, junto a las aulas y las bibliotecas, todavía había muchos filósofos salvajes, buscadores de sabiduría en el viento. Al retirarse solo al mundo académico, la filosofía ha visto complicado su vocabulario y su imagen cambiada.

Este no es, con mucho, el único motivo para una mayor complejidad, real o supuesta, del pensamiento contemporáneo. Porque no es la filosofía la que más ha cambiado, es el mundo: los trastornos científicos, las revoluciones técnicas, las guerras y el totalitarismo tienen un intenso impacto en los pensamientos del siglo XX.

Las ciencias están totalmente emancipadas de la tutela filosófica. En el siglo XIX, para designar la biología, todavía hablábamos de "filosofía natural". Todo el mundo sabe que en la Edad Clásica, Descartes, Spinoza o Leibniz eran matemáticos, físicos y químicos, e incluso biólogos o geólogos, así como filósofos. Ser un científico sin ser un filósofo en absoluto, o viceversa, pertenece solo al paisaje contemporáneo.

La expansión del conocimiento –física cuántica, biología molecular, astrofísica, etc.– no podía estar exenta de consecuencias para la filosofía. Se encuentra atraído, o incluso arrastrado, por la corriente de la ciencia. Para algunos pensadores contemporáneos, ya no hay filosofía en el modelo del conocimiento científico. La verdad filosófica y la verdad matemática deben superponerse, e incluso fusionarse. Para otros, por el contrario, la tarea central de la filosofía es resistir las garras de la ciencia y su imperialismo. En cualquier caso, es en relación con las ciencias que ahora se define la filosofía.

La explosión de la tecnología no es menos decisiva, con todo lo que modifica en las relaciones sociales, la vida cotidiana, el medio ambiente, la estructura de poder y el trabajo. Aquí también, existen fuertes oposiciones entre aquellos que piensan en la tecnología de una manera positiva, para usarla mejor, y aquellos que piensan en *contra de* la tecnología, viéndolo solo como un dispositivo destructivo que ha escapado a todo control.

Ideas y bombas

Finalmente, todo el mundo sabe que el siglo XX está atravesado por guerras y masacres en una escala hasta ahora desconocida en la historia de la humanidad. Pero estas guerras están vinculadas a la civilización misma, que es la lección más cruel para la filosofía. De hecho, la idea de que la cultura trae paz se derrumba. Desde la Era de la Ilustración hasta la Era de la Ciencia y la Industria, se creía que un pueblo que desarrollaba el conocimiento, las artes y la tecnología alcanzaba el progreso humano, moral, social y político.

La gran esperanza estaba ahí: cuanto más eruditos se volvía el hombre, más civilizados se volvía. Cultivados, fueron pacificados. Esta convicción fue barrida por la Primera Guerra Mundial: Europa se autodestruía en las trincheras, a costa de millones de muertes, a pesar de que era considerada la más civilizada, la más culta, la más culta, la más filosófica de todas las regiones del mundo.

El ascenso del nazismo, la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto confirmaron que ser cultivado no impedía la barbarie. Fueron las personas más filosóficas de Europa –la de Kant, Hegel, Schelling, Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, tantos otros– las que fomentaron la inhumanidad y la sinrazón. Por lo tanto, el pensamiento contemporáneo debe enfrentar este nuevo problema: ¿puede la razón comprender su propia impotencia? ¿Puede admitir que no puede prevenir lo peor? ¿O tener, tal vez, con la destrucción una oscura connivencia?

De cualquier lado al que uno se vuelva, son paisajes de ruinas: no hay nada, o casi nada, de las esperanzas de antaño, de los valores antiguos, de las reglas que parecen adquiridas. Todo está desmantelado o al revés. La ciencia está constantemente conquistando nuevos campos. Las técnicas están constantemente desarrollando nuevos poderes. El totalitarismo y la masacre masiva arruinan la política y la ética.

En este torbellino, la idea misma de la verdad se ve socavada, tirada en diferentes direcciones. Las "aventuras de la verdad", de las cuales *Una breve historia de* la filosofía esbozó los principales momentos del pensamiento

occidental, continúan intensificándose. En torno a una tensión importante entre dos tendencias antagónicas.

Por un lado, la verdad se considera formulable y demostrable. En algunos casos, es accesible. En algunas áreas limitadas, siempre es posible, legítimo y fructífero continuar la investigación. De este lado encontramos las filosofías de la ciencia y las matemáticas, los pensamientos de la lógica y la demostración. La filosofía analítica surgió de esto: nacida en Viena, luego se extendió al mundo anglosajón.

En el lado opuesto, el horizonte mismo de la búsqueda de la verdad parece abandonado. Esto es, como dijo Nietzsche, sólo una ilusión. Esta crítica de la idea de verdad se ha desarrollado hasta el punto de tratar de disolver la noción misma, convirtiéndola en arcaísmo, considerándola un antiguo error. La verdad sería sospechar en lugar de buscar, deconstruir en lugar de elaborar.

Asombro y explicación

En el corazón de estas mutaciones, el poder del asombro persiste. En el corazón del gesto filosófico en Platón o Aristóteles, permanece en el siglo XX. "¿Por qué las cosas son así?" Encontramos la pregunta, en mil formas, dentro del pensamiento contemporáneo. Hannah Arendt se asombra, tras su juicio en Jerusalén, ante la "banalidad" del nazi Eichmann. ¿Este hombre monstruoso? Un caballero de todo el mundo, de una insignificancia angustiosa y muy normal. Este contraste despierta asombro, y por lo tanto reflexión.

Porque la obstinación de pensar nunca se borra. Ante lo absurdo del mundo, la reflexión no se resigna. Los filósofos siempre tratan de entender, incluso nuestros errores,

nuestros callejones sin salida y nuestros horrores. En el más desolado de los paisajes, en la peor de las situaciones, la filosofía mantiene el deseo de conocer.

Finalmente, en tiempos de angustia y experiencia generalizada, los filósofos no pueden negarse a ser escuchados. Jean-Toussaint Desanti insistió en que el filósofo no puede actuar como el especialista: matemático o químico. Este último puede negarse a responder a las preguntas del profano, decir que su trabajo es demasiado complicado, demasiado técnico. Por el contrario, existe una necesidad urgente de que el filósofo sea capaz de explicar lo que hace a aquellos que trabajan en otros lugares.

Este requisito de traducir incluso las ideas más complejas "al lenguaje de todos", como dice Bergson, no debe abandonar el pensamiento contemporáneo. Su implementación es ciertamente difícil, a veces su viabilidad cuestionada. Esta necesidad persiste a pesar de todo, como una característica constante de la filosofía.

He dedicado parte de mi tiempo, a lo largo de mi vida, a esta labor de transmisión, difusión y pedagogía. Porque una de las tareas importantes de los intelectuales es explicar: sus propias ideas, las de los demás, los problemas y las líneas de fuerza que atraviesan la historia. El trabajo a menudo se descuida últimamente. Pero esencial.

PARTE I

RETROALIMENTACIÓN

Primera parte
Retroalimentación

¿Qué hay ante nuestros ojos?, ¿qué se nos escapa? ¿Qué no hemos visto *todavía*? Estamos acostumbrados al mundo, a las cosas, a nosotros mismos, a nuestras percepciones, a nuestros deseos y a nuestras sentencias... Sin embargo, sospechamos que en el corazón de esta familiaridad los elementos esenciales pasan desapercibidos o se malinterpretan. ¿Pero qué? ¿Cómo detectarlos? ¿Cómo discernir lo que la mirada pierde, qué conocimiento ignora?

En cierto sentido, estas preguntas han habitado continuamente la filosofía. Sin embargo, toman un nuevo vigor -y un significado inusual- en la bisagra de los siglos XIX y XX. Muchas ciencias se han desarrollado, codificado y extendido. Muchas disciplinas han progresado. Tanto conocimiento se ha acumulado, en una multitud de campos. Demasiado, sin duda. Uno puede tener la sensación de un laberinto sin fin, de una proliferación desorientada. Como si

carecía de una base, de un fundamento, de alguna evidencia primaria.

El siglo XX busca certezas inaugurales donde apenas se ven. Rastrea la evidencia omitida, las experiencias que todos comparten sin que nadie piense en ellas. La verdad está a la mano, siempre que mires de manera diferente, presta atención a lo que queda atrás. Basta con cambiar radicalmente la perspectiva de uno para ver surgir tesoros insospechados en medio de las experiencias más comunes.

Esta es la convicción común a los tres filósofos disímiles que abren este viaje. Lo que los une: la convicción de que cada uno de nosotros está, sin comprender, experimentando lo esencial. El trabajo del pensador no es crear esta experiencia, sino hacerla visible. Se trata de prestar atención -de manera sostenida, metódica, obstinada- a lo que esta conocida experiencia contiene central y, quizás, bastante desconcertante.

Así vemos a Henri Bergson regresar a nuestra experiencia íntima de la duración, a la forma en que nuestra consciencia vive el tiempo. Este último difiere mucho de la forma en que nuestra razón la concibe, mide y calcula. De hecho, el regreso de Bergson a este "dádo conocimiento inmediato" es mucho más que un nuevo problema. Para la filosofía, se trata de reconsiderar el papel de la razón. Lejos de ser el único poseedor y garante de la idea de verdad, la razón bien podría ser, en algunos casos, lo que la enmascara, la distorsiona o bloquea el acceso.

Con William James, un pensador crucial para entender la evolución de la filosofía en el siglo XX, la relación con la experiencia es aún más decisiva. Porque, al renovar y

rehabilitar una antigua actitud filosófica para fundar esta doctrina moderna que él llama "pragmatismo", William James hace de la experiencia misma el criterio y el índice de la verdad. Una pregunta cuya elucidación no cambia nada en la existencia de nadie es a sus ojos absolutamente irrelevante. Aquí también se pone a prueba la filosofía.

Con Freud, son las experiencias descuidadas -las de los sueños, el olvido, los resbalones de la lengua, los síntomas neuróticos- las que abren el camino al acercamiento de un pensamiento inconsciente, que escapa a quien lo piensa. Una paradoja, ya presente en Bergson y James, llega aquí a su clímax, ya que la razón de Freud pretende explorar metódicamente lo irracional. Una forma de conocimiento científico de lo imaginario y el deseo se vuelve concebible.

Este es uno de los movimientos inaugurales del pensamiento contemporáneo: los métodos de la ciencia se vuelven en parte contra sí mismos, la razón critica los límites y excesos de la racionalidad, la experiencia revela paisajes desconocidos en el mundo más familiar.

1

BERGSON



• Nombre: BERGSON

• Lugares y entornos

Nacido en una familia judía burguesa, de padre pianista polaco y madre británica, Bergson eligió Francia y vivió prácticamente toda su vida en París, experimentando una notoriedad incomparable.

• 10 fechas

1859 Nace en París, el 18 de octubre.

1878 Entra en la École Normale Supérieure.

1889 Publica ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia.

1896 Publica Matière et mémoire.

1900 Elegido profesor en el Collège de France.

1907 publica La evolución creativa.

1914 Elegido miembro de la Académie française (donde será recibido en 1918).

1928 Recibe el Premio Nobel de Literatura.

1932 Publica Las dos fuentes de la moral y la religión.

1941 Muere en París el 4 de enero.

• Su concepción de la verdad

La verdad, para Bergson:

Se descubre a través de la experiencia vivida y la intuición, sea accesible, siempre que se descarten las representaciones distorsionadoras, evade la expresión a través de las palabras.

• Una frase clave

"Me di cuenta, para mi asombro, de que el tiempo científico no *dura,* que no habría nada que cambiar en nuestro conocimiento científico de las cosas si la totalidad de la realidad se desplegara de repente en la instantánea, y que la ciencia positiva consiste esencialmente en la eliminación de la duración". (Carta a William James, 1908)

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Muy singular, porque puede parecer a la vez decisivo y marginal. Bergson de hecho no construyó un sistema y no tuvo seguidores, aunque su notoriedad e influencia fueron inmensas. Después de un tiempo de relativo olvido, actualmente está siendo redescubierto y considerado de manera diferente por una nueva generación de filósofos.

Donde Henri Bergson tiene que esperar, como todos los demás, a que el azúcar se derrita

En este día, el siglo XX aún no está en el calendario. Sin embargo, desde el punto de vista de la filosofía, en realidad comenzó el 27 de diciembre de 1889, cuando un joven que acababa de tener treinta años defendió su tesis en la Sorbona. Normalien, asociado, es profesor en París, recientemente, en los liceos Louis-le-Grand y Henri-IV. Anteriormente, de

1883 a 1888, enseñó en el Lycée Blaise-Pascal en Clermont-Ferrand.

En estos últimos días de 1889, con su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia,* Henri Bergson aún no sabe que está entrando en la historia, que pronto su nombre será famoso. Pero espera, aunque lo exprese a medias, cambiar radicalmente el panorama intelectual y la concepción misma de la verdad. Esa es su ambición. Al darse cuenta, firma su primer éxito. Es brillante.

Contra una filosofía considerada reseca, Bergson vuelve a la experiencia vivida. Se esfuerza por acercarse a la fluidez de la experiencia íntima. Busca una forma de contacto integral con la realidad, un experimento mental libre de intermediarios engañosos. Se centra en lo que nuestra vida psíquica tiene de movilidad continua. La verdad nunca está en lo fijo, lo fijo, lo inmutable, lo estancado. Es creación, invención, emergencia, advenimiento de lo que parece, justo antes, imposible o increíble. Esta es la primera, la más esencial, de las enseñanzas de Bergson: en el principio es novedad, cambio perpetuo, ¡y este comienzo no cesa! No es un comienzo simple del que nos alejamos a medida que pasa el tiempo. Por el contrario, este comienzo está siempre presente, siempre activo. Genera *incesantemente* novedades.

Y la red. Bergson favorece una simplicidad absoluta del look. Y la frase sigue, clara y suave. De todos los filósofos, es él quien permanece más alejado de los términos artificiales y las contorsiones lingüísticas. Sus contemporáneos no se equivocan acerca de esta agudeza de pensamiento y expresión. "En Bergson, nada que huela a viejo fondo de tienda o basura", dijo William James. Charles Péguy, por su

parte, lo considera "el hombre que reintrodujo la vida espiritual en el mundo".

¡Esto no significa que siempre sea fácil de entender! Claro en su expresión, Bergson sigue siendo difícil en sus comentarios. Habla claro, su prosa es aterciopelada. Pero lo que dice sigue siendo difícil de entender. ¡Porque, precisamente, no se trata de "agarrar"! Los conceptos se hacen, normalmente, para captar y encerrar fenómenos disímiles: etimológicamente, "*concepto*" se refiere a la idea de "tomar juntos". Bergson intenta otro gesto.

Por lo tanto, no es estrictamente hablando una "novedad conceptual" lo que trae, en 1889, los Datos Inmediatos de la *consciencia.* Uno buscaría en vano herramientas intelectuales más efectivas para encerrar la realidad, para clasificarla o manipularla mejor. Por el contrario, se trata de recuperar su fluidez.

El descubrimiento de la duración

Este singular filósofo nos invita a experimentar plenamente el movimiento mismo de la vida en nosotros, su pura movilidad. O, para decirlo en otras palabras, la misma realidad, busca redescubrir el carácter conmovedor de la vida y la consciencia, sus interpenetraciones (vivimos tanto en el presente, en la memoria y en la anticipación) y su creación permanente. Este descubrimiento de la evidencia perdida es una cuestión de experiencia directa, intuición, atención sutil a la interioridad, nunca teoría pura.

Lo que Bergson descubre así, y que invita a cada lector a experimentar por su parte, es la "duración". Nada que ver con la hora de los relojes, hecha de una sucesión uniforme de momentos iguales. En este tiempo objetivo, podemos medir

desviaciones exactas (el ganador de los 100 metros vallas está a 7 centésimas de segundo del récord mundial), podemos calcular distancias precisas (a esta velocidad, el tren llegará a su destino en 12 minutos 33 segundos). De hecho, si miramos de cerca, veremos que este tiempo uniforme y calculable es solo ... ¡espacio! Nada lo diferencia: lo representamos por una línea, segmentos, asignamos números a estas longitudes. Y perdemos de vista la propia naturaleza del tiempo.

Al pensar en el tiempo en el modelo espacial, perdemos lo esencial: la duración. Representa nuestra experiencia temporal, muy diferente del tiempo uniforme y constante de los relojes y secuencias computables. De hecho, como todo el mundo sabe por experiencia, el tiempo subjetivo se acelera o ralentiza, dependiendo de nuestras emociones, nuestra emoción, nuestro aburrimiento. "No vemos pasar el tiempo" o, por el contrario, parece detenerse, de volverse "interminable".

Este movimiento interior y vivido siempre se caracteriza por *la expectativa:* no podemos transportarnos realmente al siguiente momento. Desde un punto de vista matemático, ya sea que el autobús llegue en tres segundos o en tres horas, es solo un cambio de unidades, lo que no genera ninguna consecuencia significativa. Por el contrario, en la realidad de la duración, el tiempo experimentado y cruzado, el mundo donde llega el autobús después de tres horas es bastante diferente de aquel donde llega en tres segundos.

"Hay que esperar a que el azúcar se derrita", dijo Bergson. Por pensamiento, puedo imaginar que ya está hecho. En realidad, tengo que pasar por la duración, sin poder

ahorrarme la espera. Nadie salta con el tiempo, excepto en sueños y cuentos de hadas. Esperar a que el azúcar se disuelva, al igual que la llegada del autobús, es ver que el movimiento temporal, que anima desde dentro la realidad que vivimos, no puede ser suprimido, pasado por alto o superado de ninguna manera.

Esta duración que habita la consciencia es el dominio de las intensidades y no de las cantidades. Puedo experimentar más o menos alegría o tristeza, pero este más y menos no significa nada cuantitativo. ¿Quién podría decir "Soy 3,4 veces más feliz hoy que la semana pasada" o, por el contrario, "2,7 veces más triste"? La experiencia es intensiva, no es medible como el espacio.

La distinción entre espacio y duración es el descubrimiento del que Bergson sigue partiendo. Tanto es así que se ha dicho que la "intuición de la duración" es el "camino real" de su pensamiento. "Esta duración, que la ciencia elimina, que es difícil concebir y expresar, la sentimos y la vivimos", dice el filósofo en *La Pensée et le Mouvant,* su última colección de estudios (1934).

Todo el esfuerzo de Bergson consiste en pensar a raíz de la duración, en pensar dentro de lo que se mueve en nosotros de la vida, en tratar de no interferir con las concepciones distorsionadoras. Por lo tanto, se esfuerza por sacar las preguntas, y la forma misma de hacerlas, del marco estático que generalmente está en su lugar. Con todo, se esfuerza por devolver el pensamiento a la sorpresa, a la posible aparición de lo impredecible. Esto puede molestar o incluso perturbar. Bergson es consciente de ello: "La verdad es que la filosofía

nunca ha admitido francamente esta creación continua de novedad impredecible".

Consistencia sin sistema

De cien maneras, Bergson enfatiza la novedad: en la historia, en el pensamiento, en la vida. Una frase de *Creative Evolution* lo expresa más claramente que en cualquier otro lugar: "El tiempo es la invención de lo nuevo o no es nada en absoluto". Gilles Deleuze, quien ayudó a redescubrir el trabajo de Bergson, lo ve como "una verdadera canción en honor a lo nuevo, lo impredecible, la invención, la libertad".

Gilles Deleuze está a mil millas de distancia del espiritualismo de la buena tez que a menudo se asocia con Bergson. Sin embargo, a sus ojos, Bergson transformó profundamente la dirección de la filosofía. Con él, ella deja de obsesionarse con la eternidad y siempre lo mismo que ella. Se abre al fluido, a lo efímero, a la novedad "en proceso de hacerse". Porque no se trata de interesarse por la "novedad en general" -que seguiría siendo un concepto vacío- sino de estar atentos a todo lo que surge de la vida, y se mueve con el tiempo.

Ya sea la relación del cuerpo con la mente*(Materia y Memoria,*1896), el poder de los vivos*(Evolución Creativa,*1907), el misticismo (*Las dos* fuentes de *la moral y la religión,*1932), cada una de las obras de Bergson proviene de esta experiencia de interioridad. Sin embargo, este filósofo no construye un sistema: ve en él una enfermedad de la filosofía, un debilitamiento del pensamiento. Afirma tratar un nuevo tema con cada libro.

Cada pregunta requiere para él una investigación específica, larga y meticulosa, que termina generando su

propio método. Como resultado, cada uno de los cuatro grandes libros de Bergson es independiente de los demás. No habría posible acumulación, retorno o aplazamiento de una obra a otra. La novedad se aplica al viaje de la obra en sí. Sin embargo, el todo tiene una unidad. En ausencia de una arquitectura unificada o un sistema, hay una coherencia del todo. Si no hay Bergsonismo, hay un Bergson, no varios.

¿Por qué lo reconocemos? La pregunta parece simple, de hecho es de una hermosa complejidad. Más que un estilo o una actitud, es sin duda sobre todo un método singular que el nombre de Bergson designa. Su particularidad: trabaja para deshacer las construcciones habituales. En cada investigación, Bergson desmonta las representaciones generalmente aceptadas. Para acercarse a la experiencia desnuda, es necesario descartar lo que la distorsiona y distorsiona su percepción. Por lo tanto, el primer lado es negativo. Pero es volver mejor a los hechos, a los datos, a la experiencia íntima que el filósofo se esfuerza por descartar lo que es una pantalla.

Este enfoque es siempre de dos lados. Por su precisión, evoca el rigor científico. Bergson nunca deja de reclamar experiencia concreta, discriminación lógica. Su voluntad constante es ponerse en la escuela de los hechos, no desviarse de lo que la realidad enseña directamente. Sin embargo, una vez que se dejan de lado las representaciones fabricadas y los artificios intelectuales, la realidad que se pone a prueba -duración, impulso vital- tiene algo más espiritual que fríamente científico. El resultado de la investigación puede incluso parecer más místico que racionalista.

Esta, sin duda, es su paradoja central: al tratar con la metafísica con una mente prestada de las ciencias, vuelve las armas del positivismo contra sí mismo. Anunciándose objetivo, el rumbo conduce, una vez criticadas las representaciones comunes, a consecuencias inéditas y aparentemente impredecibles.

Este doble lado explica, al menos en parte, el inmenso éxito de su trabajo durante su vida. Los positivistas creen que él es uno de ellos, y en cierto sentido lo es. Los religiosos reconocen en él a un filósofo a su conveniencia, y, en otro sentido, ¡este también es el caso! Gracias a esta ambigüedad constitutiva, la gloria de Bergson puede ser repentina e intensa.

Gloria relámpago

A principios de siglo, el Collège de France se convirtió, en ciertos días, en el lugar más popular de París. Las mujeres del mundo envían a sus criados para mantener un lugar, los autos en gran tripulación se agolpan en la entrada de la venerable institución, como una noche de estreno en la Ópera. Algunos oyentes aseguran un asiento viniendo a seguir el curso antes, un curso de matemáticas que nunca ha soñado con tal afluencia ... Para aquellos que no caben en el anfiteatro, o incluso en el alféizar de la ventana, dejamos las puertas abiertas. Escuchan, de pie, desde lejos, a la red de voces del maestro. Henri Bergson, en esos años, encarnaba el pensamiento vivo.

Toda la cultura francesa, y gran parte de Europa, son apasionados por este filósofo riguroso y exigente, que nada, en apariencia, pretende despertar tanto entusiasmo. Desde la infancia, por supuesto, ha estado recogiendo premios. Pero a

su extrema cortesía, heredada de su educación más británica que francesa, se combina con una verdadera modestia personal. Tanto alboroto a menudo le molesta.

Porque los poetas simbolistas lo reconocen casi como un pensador oficial. Los pintores cubistas pronto harán lo mismo. Charles Péguy ve en él al libertador de dogmas, Albert Sorel lo pinta como un revolucionario. Los católicos están divididos, algunos hostiles, otros entusiastas. Pero se hace obvio para todos, en todas partes, que esta filosofía es verdaderamente la de la época.

Tomó tres siglos dar forma a la estatua de Descartes y construir su mito de un filósofo que encarna el espíritu francés. La notoriedad de Bergson, por el contrario, fue repentina, inmensa y breve. Su rayo puede explicarse por las tensiones que lo preceden. En la década de 1880, el cientificismo de Hippolyte Taine y Ernest Renan flaqueó. Está surgiendo un renacimiento de la metafísica. Paul Bourget incluso anuncia la "bancarrota final del conocimiento científico".

Primer "efecto Bergson": cruzar esta disputa de sesgo. Como se ha dicho, el filósofo parece estar en ambos lados al mismo tiempo: aplica el enfoque experimental a las cuestiones metafísicas. Cada uno de los campos puede afirmar ser él. Un segundo paso lo da la transformación de su pensamiento en "filosofía de hoy". Con los simbolistas, con Sorel, con Péguy, se construye un bergsonismo facetado donde se mezclan el vitalismo y el culto a la energía, la preocupación espiritual y la desconfianza hacia el secado de la razón.

Tal configuración es obviamente el resultado de traiciones y lealtades mixtas. Sea como fuer, durante unos diez años, tantos debates opuestos a la intuición y la inteligencia, el tiempo y la duración, la mecánica y la vida que uno tiene la sensación de que ya nadie puede escapar de Bergson. Ni siquiera el antisemita Léon Daudet, que irrita a este "pequeño judío tarabiscoté".

En 1928, cuando Bergson recibió el Premio Nobel, el paisaje era bastante diferente. Consagrado, en todas partes enseñado, el pensador, que se ha convertido en un clásico, ya parece pertenecer al pasado. Ya no discutimos por eso. Reina el consenso, con la excepción de los feroces ataques de los comunistas, especialmente Paul Nizan y Georges Politzer.

Un papel político olvidado

En ese momento había otro Bergson, ahora bien olvidado: el político. Y no como aficionado, porque es al más alto nivel, a menudo se ignora, que Bergson jugó un papel en la escena internacional. En 1917, Aristide Briand le confió la tarea de hacer contacto personal con Woodrow Wilson, presidente de los Estados Unidos, para convencerlo de ir a la guerra contra Alemania del lado de los Aliados. ¿Por qué Bergson? ¿Porque es famoso? ¿Porque es un patriota? ¿Porque habla un inglés casi perfecto? Eso no es suficiente.

Fue como filósofo que tuvo que ganarse la confianza de Wilson, reforzando la imagen ideal del presidente de sí mismo. Se trata de convencerle del apoyo francés y, sobre todo, de la adhesión de los Aliados a su concepción de una "paz sin vencedores". El éxito de la misión de Bergson es total. Es en parte gracias al autor de los Datos Inmediatos de

la consciencia que la Historia, que hasta entonces viaja de Europa a América, comienza a girar en la otra dirección.

Segunda misión: Brest-Litovsk, donde termina la retirada de la Rusia revolucionaria del conflicto mundial. El papel de Bergson, esta vez, es más modesto. Pero volvió a estar a la vanguardia de la acción política con la creación, de 1922 a 1925, a petición de la Sociedad de Naciones, del Centro Internacional para la Cooperación Intelectual. Luego vemos a Bergson buscando créditos, inventando programas, convenciendo a estadistas, reuniendo científicos (Einstein, Marie Curie, ¡entre otros!), liderando reuniones, inventariando necesidades.

"Había un coche en mi vida", diría más tarde, "que estaba organizado de tal manera que no había espacio para un alfiler". Lo menos que podemos decir es que el piloto funcionó bien: debemos el éxito de esta primera institución cultural internacional a la creación, en 1946, en otro contexto, de la UNESCO. Si, incluso hoy, la sede de esta organización cultural del sistema de la ONU está en París, y si la presencia del espíritu filosófico nunca se ha borrado totalmente allí, es al impulso inicial dado por Bergson que se lo debemos.

La última lección

Este pensador entre los más ilustres y honrados de este siglo, lleno de títulos y honores – Collège de France, Premio Nobel, Academia Francesa, condecoraciones en abundancia – avergonzó al gobierno de Vichy: era judío y patriótico. Se le ofreció cambiar su Legión de Honor por este extraordinario título: "Ario de Honor"... El filósofo declinó la oferta, al igual que cualquier forma de privilegio o pase libre. Hasta el punto

de quedarse sin carbón en su muy burguesa residencia parisina, este mes de enero de 1941, y de coger, a los ochenta y dos años, una congestión pulmonar. Luego vino el coma.

La prensa informa: "Los que rodeaban su agonía sintieron que su final estaba cerca, cuando de repente el ilustre filósofo comenzó a hablar. Tomó una clase de filosofía durante una hora. Pronunció las palabras muy claramente. Sus frases eran claras. Su lucidez molestó a quienes lo escucharon. Y luego: "Señores", dijo, "son las cinco en punto. El curso ha terminado". Y expiró. ¿Qué dijo en esta lección final? Nadie, aparentemente, lo notó o retuvo. El filósofo Léon Brunschvicg publicó recuerdos convergentes, con algunos detalles: "La última noche, pensó que estaba en el Collège de France; estaba haciendo su curso. Dijo: "Son las cinco en punto, tengo que parar", y murió. »

Bergson en agonía, si realmente pronunció este curso fantasma, ¿creía estar en el Collège de France? ¿O en el liceo de Clermont-Ferrand? ¿Dónde más en el de Angers, donde tomó su primer puesto? ¿Escuchó, como de costumbre, frases fluidas e incisivas, encontrando un momento final de apaciguamiento, un paseo último y sereno? Había descrito, con esta flexibilidad redonda que señala su estilo, los últimos pasos de Félix Ravaisson: "Es entre estos altos pensamientos y estas imágenes elegantes, como a lo largo de un callejón bordeado de magníficos árboles y flores fragantes, que caminó hasta el último momento, despreocupado de la noche que llegó, solo preocupado por mirar a la cara, en el borde del horizonte, el sol que permite ver mejor su forma en el ablandamiento de su luz. ¿Fue ese el caso para él esa noche?

O, bajo la claridad habitual de las frases, ¿estaba su mente abrazada por el horror que barrió Europa, por la humillación que acababa de sufrir mientras iba, apoyado por enfermeras, a declararse judío ante la policía francesa, por la desesperación engendrada por la barbarie triunfante? Nunca lo sabremos: la biografía tiene sus límites.

Debido a que odia la idea de ser buscado en su existencia, Bergson deja instrucciones muy precisas. El filósofo no sólo destruyó sus notas de conferencia, sus documentos personales, la mayor parte de su correspondencia, sino que prohibió por voluntad cualquier publicación póstuma. Solo su trabajo, como él mismo lo releyó y aprobó, debe hablar por él. Además, para disuadir mejor a sus biógrafos, dicta esta nota sin ambigüedades, donde las palabras subrayadas son a petición suya: "Siempre insista en el hecho de que siempre he pedido que mi *vida* no sea cuidada, que mi *trabajo* sea atendido solamente. He argumentado consistentemente que la vida de un filósofo no arroja ninguna luz sobre su doctrina y no concierne al público. Odio este anuncio, en lo que a mí respecta, y siempre me arrepentiría de haber publicado obras si esta publicación me atrajera esta publicidad. »

Gloria ayudando, posteridad insistiendo, todas estas proclamas se han convertido en letra muerta. Se escribe la biografía de Bergson, se publica su correspondencia, se publican los libros de conferencias de sus alumnos, sus notas personales... Desafiando sus deseos, pero también sin aprender mucho más. Sus libros son suficientes. Son lo suficientemente maduros como para no ser modificados por el conocimiento de lo que los precede o acompaña.

Lo que cuenta, al final, es sobre todo la experiencia de leer Bergson que cada uno puede hacer, en su propio nombre, en este momento. El hecho de que nada reemplace adecuadamente este encuentro efectivo es fiel al eje rector de su pensamiento. Bergson es uno de esos maestros que te obligan a ponerte en movimiento.

De Bergson, ¿cuál leer primero?

En lugar de, como se hace a menudo, acercarnos a la obra de Bergson con su pequeño libro titulado *Le Rire* –interesante, clásico en su tipo, pero marginal en comparación con la esencia de la obra–, podemos entrar directamente en ella a través del primer estudio, elEnsayo sobre los datos inmediatos de la *consciencia*, utilizando si es necesario una buena edición anotada, la nueva edición en la colección "Quadrige" de la PUF.

¿Qué sigue?

Uno puede continuar leyendo Materia y Memoria y Las Dos Fuentes de moralidad y religión.

Sobre Bergson, ¿qué leer para ir más allá?

Todas las obras principales de Bergson han sido recientemente reeditadas en una nueva presentación, en formato de bolsillo, con introducciones y notas bajo la responsabilidad de Frédéric Worms (PUF). Esta edición no se puede recomendar lo suficiente.

Entre los análisis de su pensamiento, podemos leer:

Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme* (PUF, "Quadrige", 2004).

Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson* ("Quadrige", 1999).

Jean-Louis Vieillard Baron, *Bergson* (PUF, "Que sais-je?", 2007).

Frédéric Worms, Bergson ou les deux sens de la vie (PUF, 2004).



Con Bergson, para encontrar la verdad de la experiencia, uno debe descartar las representaciones falsas y los conceptos distorsionadores y sumergirse en el movimiento de la vida.



Con William James y lo que él llama "pragmatismo", la verdad también se define desde la experiencia, pero de una manera diferente: lo que funciona es verdad. ¿Qué significa esto exactamente?

2

WILLIAM JAMES



• Nombre: WILLIAM JAMES

• Lugares y entornos

Hermano del novelista Henry James, William James recibió una educación principesca en una rica familia estadounidense de ascendencia irlandesa y pasó gran parte de su vida viajando, mientras escribía y enseñaba.

• 11 fechas

1842 Nace en Nueva York.

1855-66 Múltiples viajes a Europa y Brasil.

1869 Doctor en Medicina en Harvard.

1876 Funda el Laboratorio de Psicofísica de la Universidad de Harvard.

1890 Publica Los Principios de la Psicología.

1895 Cátedra de Filosofía en Harvard.

1895-98 Viajes por Europa.

1000 Profesor en Stanford.

1906 Conferencias en Columbia: *Lo que significa el pragmatismo.*

1910 Muere el 26 de agosto en su casa de campo.

• Su concepción de la verdad

La verdad para William James:

Es una creencia verificada por la experiencia, está vinculado a su valor práctico, es, por lo tanto, relativo a sus efectos o consecuencias y no tiene valor intrínseco.

• Una frase clave

« Un hombre sin filosofía es el más desfavorable y el más estéril de todos los compañeros posibles. »

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Muy estimado durante su vida, William James se hundió en un relativo olvido, antes de regresar al centro de las preocupaciones de muchos filósofos, tanto en los Estados Unidos como en Europa, en la última parte del siglo XX.

Donde William James se deshace de la metafísica con la ayuda de una ardilla

Henri Bergson y William James, su mayor de 17 años, se conocen y admiran. Su correspondencia da testimonio de ello. Tienen rasgos comunes: sentido de lo concreto, gusto por la psicología y la parapsicología, atención a la renovación permanente, elección deliberada de hablar con claridad. Además, a pesar de su diferencia de edad, publican obras esenciales casi al mismo tiempo. En 1906 y 1907, William James dio conferencias en Columbia que darían a luz a su libro sobre el pragmatismo, mientras que Bergson publicó *The Creative Evolution.*

Al leer este texto, William James escribió a Bergson: "Eres un mago, y tu libro es una maravilla, un verdadero milagro en la historia de la filosofía... de una belleza de forma que lo

hará clásico. Por lo general, los filósofos, entre ellos, no tienen el cumplido fácil. Es raro verlos felicitarse de esta manera. Bergson, al prologar la traducción francesa de Le *Pragmatisme de James*, en 1917, siete años después de la muerte del autor, no dudó en escribir: "Nadie amaba la verdad de un amor más ardiente. Nadie la buscó con más pasión. Estaba extremadamente preocupado; y, de la ciencia a la ciencia, de la anatomía y la fisiología a la psicología, de la psicología a la filosofía, fue, tenso en los grandes problemas, sin ser serio del resto, olvidándose de sí mismo. »

Eso, después de todo, es un buen resumen. Pero demasiado elíptica. Porque William James es un personaje complejo, tanto romántico como científico. Hijo de un excéntrico rico, que fue discípulo del pensador esotérico Swedenborg, William es el hermano mayor del novelista Henry James. En esta curiosa familia de origen irlandés que hizo fortuna en Estados Unidos, viajar por todo el mundo es una forma de aprender. Durante su juventud, William salía regularmente de Nueva York para nuevos viajes, en Europa o en otros lugares. Su vida principesca se convirtió gradualmente en un apetito permanente de descubrimiento. Como habla alemán y francés, así como inglés, no hay escasez de posibilidades. A veces, este hambre de aprender se convierte en una verdadera bulimia de conocimiento.

Por lo tanto, al leer su *Diario*, vemos que alrededor de sus veinte años estudió simultáneamente geología, electrodinámica, la Revolución Francesa, el sánscrito y el pensamiento de Charles Sanders Peirce. Si a esto le sumamos una pasión por la biología, un gran viaje a Brasil con un

opositor a Darwin, una larga depresión de la que acaba saliendo entendiendo, con Renouvier, que el libre albedrío nace de la convicción de que somos libres, vemos lo singular que es el personaje.

Una hermana severamente histérica, una prometida tan atormentada como él, una salud más frágil que su fortuna y una carrera académica tan brillante como inusual completan esta colorida existencia, bastante en línea con una de sus fórmulas favoritas sobre el trabajo: "Siempre hay que ir demasiado lejos". El 18 de abril de 1906, William James viajó a San Francisco en llamas, mientras continuaban los temblores de un terremoto, para estudiar las reacciones de una comunidad durante un desastre. Porque este hombre es ante todo un psicólogo.

De la psicosis a la filosofía

Sus *Principios de Psicología,* una obra monumental publicada en 1890, fundaron una nueva disciplina en 1377 páginas. Antes de él, la psicología se basaba en principios teológicos. Los análisis realizados bajo este nombre no entraban dentro del ámbito de la positividad científica. Por el contrario, para William James, la psicología debe ser una ciencia basada en la fisiología. Constituye un conocimiento independiente, riguroso, si es posible experimental. Esta ruptura fue recibida como una revolución.

Pero William James ya estaba en otro lugar. Después de fundar en Harvard el primer laboratorio estadounidense de psicología experimental, se interesó por las religiones, la definición de la verdad, el método en la filosofía. Y es ahí, desde el punto de vista que nos interesa, que debemos tratar

de inmovilizarlo por un momento. Porque el cambio de perspectiva que introduce en el pensamiento es decisivo.

En la tradición filosófica, la verdad, cuando existe, siempre ha sido inmutable. Dos y dos harán cuatro mañana, como os oía ayer. Esta invariancia también se aplica al lugar: el verdadero resultado no difiere aquí y allá, es el mismo por debajo y más allá de los Pirineos. Si es de otra manera, estamos hablando de opinión, creencia, no de verdad. Esta es la vieja base que el "pragmatismo" de William James sacude, incluso altera por completo.

A sus ojos, la verdad y la creencia son, en última instancia, todas una. La verdad es una creencia que funciona, cuyas consecuencias prácticas se pueden ver. "Ser verdadero" no es una cualidad estática, sino el resultado de un proceso. El creador del pragmatismo lo dice explícitamente: "La verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad *llega* a una idea, se *hace* realidad por los acontecimientos. Su verdad *es* en realidad este evento, este proceso, el proceso de verificarse a sí mismo, de la verificación de uno mismo. »

En otras palabras, toda verdad es relativa. Relativo a las condiciones de su nacimiento, las inclinaciones o temperamentos que revela. Relativo también, y sobre todo, a las consecuencias que resultan de ella y que la hacen más o menos considerable o interesante. Esto es lo que la fábula -no nos atrevemos a decir la parábola- enseña sobre el árbol, el hombre y la ardilla. William James lo inventó, en sus conferencias de 1906 y 1907 en Columbia, para aclarar lo que quería decir con "pragmatismo", "un nuevo nombre para las viejas formas de pensar".

Alrededor del árbol

La ardilla es ágil, el hombre quiere observarla. El árbol se interpone entre ellos. Cada vez que el hombre avanza, también lo hace la ardilla. El observador no ve nada: rodea el árbol al mismo tiempo que la ardilla hace lo mismo, en el lado opuesto... Si alguien pregunta: "¿Este hombre gira en torno a la ardilla?" Sí, dicen algunos, el hombre en realidad gira alrededor del animal, ya que va alrededor del árbol. No, dicen los demás, nunca se ha enfrentado a la ardilla, nunca la ha visto frente a él, por lo que no se puede decir que gire a su alrededor.

¿Qué hace este rompecabezas aparentemente insoluble y poco interesante? Sirve para mostrar esto: establecer que es cierto que el hombre gira en torno a la ardilla, o demostrar por el contrario que es falsa, es perfectamente indiferente *desde el punto de vista de las consecuencias prácticas.* Esta pregunta, de hecho, está desprovista de ella. ¿Qué cambiaría para la humanidad si se estableciera que el hombre gira en torno a la ardilla? ¿O que no está girando? ¡Nada, absolutamente nada! Incluso si limitamos el examen a aquellos que apoyan una u otra solución, encontramos que ninguna desventaja o beneficio surge para nadie de una solución u otra.

Esta verdad sin consecuencias es para Santiago sin contenido, sin consistencia, sin existencia. El problema en sí es inútil. Por lo tanto, podemos dejar de lado esta pregunta: está vacía. Todavía es necesario ir al final del camino: prácticamente todas las grandes cuestiones de la metafísica están en la misma situación. Cualquiera que sea la respuesta, sus consecuencias en la vida de la humanidad son nulas. Ya

sea que el mundo sea finito o infinito, ya sea que poseamos o no un alma inmortal, no cambia prácticamente nada sobre la existencia real. Estos grandes dilemas parecen cruciales. De hecho, no tienen importancia.

Observamos que el enfoque del pragmatismo en última instancia tiene poco que ver con el significado de este término en el vocabulario cotidiano. El pragmatismo -en la política, en los negocios, en las decisiones personales- suele ser realista y no dogmático, de anteponer los beneficios concretos a los ideales y principios. Se trata, después de todo, de saber adaptarse, en nombre del interés bien entendido.

Experiencia y democracia

Esto no es en absoluto lo que está en cuestión con William James. El peor malentendido de su pensamiento es confundirlo con una ideología de empresarios, preocupados solo por los resultados (lo que importa es lo que funciona). Esta mala interpretación, reforzada por prejuicios antiamericanos y anticapitalistas, era frecuente en Europa. Sin embargo, prohíbe comprender lo que hace que la originalidad de este análisis. Porque el pragmatismo, lejos de ser una ideología del resultado, es una filosofía de la experiencia. Su actitud es cercana a la actitud científica. Su concepción de la verdad está más orientada hacia el futuro que hacia el pasado: no consiste en proclamar verdadera una idea que produce consecuencias prácticas, considera más bien que una idea se vuelve más o menos verdadera dependiendo de los efectos que resultan de ella. De hecho, es a la vez una filosofía de la ciencia y una filosofía de la democracia.

Porque la política democrática es, sin duda, el campo donde este proceso de construcción de la verdad es más claro. La democracia no está guiada y limitada por ninguna ley inmutable. Su verdad es, de hecho, del orden del evento: se elabora y redefine a medida que aparecen sus consecuencias. En el sistema democrático, ningún modelo perfecto sobresale de la realidad para dictar normas intangibles. La política siempre está *"en ciernes"*, en proceso de fabricación: tejidos de interacciones, transformaciones, experimentos. Es por eso que la noción de experiencia es central para la democracia, como lo es para el pragmatismo. La experiencia, aquí, siempre se refiere a un proceso de transformación. No consiste en imponer a las cosas un orden predefinido, en llevar a cabo un plan preestablecido. Al contrario: la experiencia transforma las cosas, pero también el que la logra. Al final, sujeto y objeto se entrelazan, se modifican entre sí. Esta correlación también se aplica al mundo y la reflexión, o a la naturaleza y la sociedad.

El pragmatismo es, por tanto, todo lo contrario de un sistema filosófico, con su orden, su construcción fija, sus deducciones obligatorias. Más bien, designa un giro mental que se esfuerza por desinflar globos viejos que han sobrevivido a los siglos sin recibir el pinchazo de un alfiler que debe ser fatal para ellos. Además, los pensadores que reivindican el pragmatismo, según diversas modalidades, lo conciben como un pensamiento evolutivo, no como una doctrina fija.

Una constelación de pensadores

Restringir esta actitud a la obra de William James sería una perspectiva demasiado corta. La palabra y la idea del

pragmatismo fueron acuñadas por Charles Sanders Peirce (1839-1914) en el "Club Metafísico" que celebró en Cambridge, Massachusetts, en el que participó William James. Aunque sus análisis han divergido en puntos clave, tienen una actitud básica común. La misma postura también se encuentra en la obra de John Dewey (1859-1952).

A lo largo de una larga vida (murió a la edad de 92 años, y estuvo activo casi hasta el final de su vida), Dewey se trasladó de Hegel a Darwin, y de William James al desarrollo de su propio pragmatismo, las etapas de las cuales se pueden seguir a lo largo de los 37 volúmenes de sus *Obras Completas.* Este filósofo ha centrado principalmente su pensamiento en la educación y la democracia. Convencido de que las dinámicas de la experiencia son esenciales, desarrolla un sistema educativo centrado en la investigación y las necesidades del niño, pero también en la relevancia de las soluciones encontradas por la ciencia y la tecnología.

Su originalidad es postular que hay un punto en común entre lo que el conocimiento humano ha construido en la historia y lo que los niños buscan encontrar como soluciones a los problemas que les plantea el mundo. Por lo tanto, Dewey se opone a los pedagogos que se centran solo en el conocimiento, los programas y el contenido que se transmitirán. Pero también se separa de aquellos que juran por los descubrimientos intuitivos y el libre desarrollo de las habilidades creativas espontáneas. Lo principal, para él, es poner fin a la oposición radical del mundo y de la mente, del pensamiento y de la acción. Por eso insiste, en pragmático, en las creaciones continuas y en los procesos de verdad.

La democracia es también el mejor ejemplo de estas transformaciones interminables: todo se repite constantemente. Para Dewey, es mucho más que un marco institucional, más que incluso un sistema político. "La democracia no es una forma de gobierno", sigue repitiendo. Es una forma de vida, que constantemente establece sus propios estándares. La política, en este sentido, es experimentación. Siempre que el público no esté ausente, que no sea desposeído del poder por la complejidad de los temas y el reinado de los expertos.

El pragmatismo ha ejercido una influencia en el pensamiento contemporáneo que a veces es subterráneo y a veces visible. El pensamiento de Gilles Deleuze lleva la marca, en parte a través de Bergson, cercano a William James, pero también a través de Jean Wahl, quien dio a conocer, a través de su libro de 1920, "los filósofos pluralistas de Inglaterra y América". Más decisivamente, parte de la filosofía estadounidense contemporánea está vinculada a la actitud pragmática, en particular el trabajo de Richard Rorty y hoy el de Richard Shusterman, quien ha enfatizado notablemente la singularidad de un enfoque pragmático de la estética. Centrado en las artes populares, en la experiencia del hombre común, se opone desde el principio a la intimidación de los laicos por parte de los iniciados. Una vez más, el pragmatismo revela, más que nada, la filosofía de la experiencia: "Solo nos apropiamos realmente de la importancia de una obra de arte", escribe Dewey, "si logramos en nuestros propios procesos vitales los procesos que el artista ha logrado para producir la obra".

Finalmente, James y los pragmáticos pertenecen, como Bergson, a la categoría de esos maestros que te devuelven a ti mismo. En lugar de imponer una concepción monolítica de la verdad, insisten en el pluralismo, la diversidad de temperamentos, el hecho de que las rutas son múltiples. Una vez más, lo que importa son las consecuencias.

De William James, ¿qué leer primero?

Es por *pragmatismo. Un nuevo nombre para las viejas formas de pensar* que es apropiado entrar en el universo de William James. Estas conferencias, impartidas en Boston (noviembre y diciembre de 1906) y Columbia (enero de 1907), fueron accesibles y profundamente innovadoras. Hay una excelente traducción reciente al francés, de Nathalie Ferron (Flammarion, "Champs", 2007, con un prefacio de Stéphane Madelrieux).

¿Qué sigue?

Continuaremos leyendo *los Essais d'empirisme radical* (Flammarion, "Champs", 2007) y Précis de *psychologie* (Les Empêcheurs de penser en rond, 2003).

Sobre William James, ¿qué leer para ir más allá?

*William*James, de Michel Meulders (Hermann, 2010).

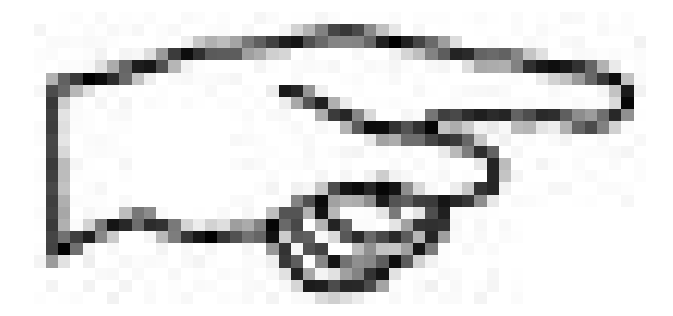
William James: empirismo y pragmatismo, de David Lapoujade (Les Empêcheurs de penser en rond, 2007).

William James: la actitud empirista, de Stéphane Madelrieux (PUF, 2008).

Jean-Pierre Cometti, *¿Qué es el pragmatismo?* (Gallimard, "Folio", 2010).



El pragmatismo de William James enfatiza la influencia de nuestro temperamento y experiencias personales en lo que consideramos verdadero.



Freud va mucho más allá en esta dirección, argumentando que nuestras inclinaciones secretas, escapando de nuestro conocimiento, dan a lo que creemos una nueva verdad.

3

SIGMUND FREUD



• Nombre: SIGMUND FREUD

• Lugares y entornos

Viena a finales del siglo XIX y principios del XX, que fue uno de los centros de creación intelectual y artística más extraordinarios de los tiempos modernos.

• 9 fechas

1856 Nace en Freiberg (ahora Pribor en la República Checa).

1860 Llegada de su familia a Viena.

1885 se convierte en Privat Dozent. Seguido de la enseñanza de Charcot en París.

1895 Publica con Joseph Breuer los Estudios sobre la *histeria.*

1900 Publica *La ciencia de los sueños* (Die Traumdeutung).

1905 Publica tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad.

1920 publica Beyond the Pleasure Principle.

1938 Se exilia en Londres, expulsado por los nazis tras la anexión de Austria al Tercer Reich.

1939 Muere en Londres el 23 de septiembre.

• Su concepción de la verdad

La verdad para Sigmund Freud:

Escapa total o parcialmente a la consciencia del sujeto, puede ser reconstruido por el trabajo de desciframiento psicoanalítico, es a menudo desagradable y despierta resistencia y rechazo.

• Una frase clave

"Sin poder ver con claridad, queremos, por lo menos, ver claramente en la oscuridad".

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Inmensas, porque las ideas centrales del psicoanálisis -a través de las diferentes escuelas que han despertado, las creaciones que han inspirado o las disputas que han levantado- están en el corazón de gran parte de los pensamientos del siglo.

Donde Sigmund Freud logra disociar el conocimiento y la verdad

Freud, ¿un filósofo? En cierto sentido, no. Se defiende de querer hacer filosofía. Repetidamente marca su distancia, y su desconfianza, hacia tal enfoque. Incluso tiende a compararlo, explícitamente, con el pensamiento mágico: los filósofos se equivocan al creer que al examinar cuestiones puramente teóricas resuelven, al mismo tiempo, problemas reales. Entre la actitud filosófica y el pensamiento mágico, Freud discierne el mismo recurso a la creencia en la omnipotencia del pensamiento: pronunciando unas pocas fórmulas, cambiamos el mundo... Esto es con lo que sueñan los filósofos.

A pesar de su crítica implícita y explícita de la filosofía, Freud tiene un lugar legítimo entre los filósofos que dieron forma al pensamiento del siglo XX. Primero, porque sus críticas no le impedía leer de cerca a los filósofos y inspirarse en ellos. Además, lo que es más decisivo, Freud transforma los problemas centrales de la filosofía clásica. Estas metamorfosis han tenido profundas repercusiones en la filosofía contemporánea.

Al comienzo de su itinerario, Sigmund Freud era médico. Pasará del anonimato a la notoriedad mundial en un tiempo relativamente corto. Nacido en una familia de comerciantes judíos bastante modestos, terminó su vida como una estrella mundial, una gran figura intelectual de su tiempo, reconocido por todos lados como un pensador y descubridor de importancia primordial. De hecho, siempre soñó con este destino. A una edad muy temprana, Freud estaba animado por un intenso deseo de conocer, el deseo de descubrir nuevos territorios para el conocimiento y el pensamiento. Habla explícitamente de su temprano "requisito" de "entender un poco los enigmas del mundo que nos rodea".

Este deseo de conocer también se apoya, de una manera muy vívida, en un proyecto constante de fama y gloria. Freud mostró un deseo tenaz de hacerse famoso. Desde su juventud cultivó la esperanza de ser un gran hombre, sufrió varios fracasos antes de lograrlo, pero nunca dejó de menos esta ambición fundacional.

Médico, se especializó en neurología, en el sentido rigurosamente anatómico y fisiológico del estudio del sistema nervioso: la primera investigación del joven Freud se centró en los testículos de las langostas. La orientación de su

trabajo es entonces sólo fisiológica, no psicológica. Es casi gracias a un juego de palabras que los pacientes con trastornos mentales se dirigen a él: como lo que sufren es "nervioso", se les envía a consultar a un especialista en nervios...

De cerca a cerca, Freud se volteó a la psicología, comenzando con el estudio de la hipnosis. Con la ayuda de una beca, vino a París para estudiar las doctrinas y prácticas de Charcot en la Salpêtrière, luego fue a Nancy para estudiar con Bernheim. La hipnosis, que comenzó a practicar como método terapéutico con Joseph Breuer, lo llevó a descubrir áreas desconocidas de la psique.

El descubrimiento del inconsciente, y la construcción progresiva de lo que Freud llamaría psicoanálisis, han sido objeto de innumerables publicaciones. Él mismo describe, y otros mil a su paso, cómo sustituye la hipnosis por la regla de la "libre asociación", por qué caminos elabora la interpretación de los sueños, según qué lógica construye los conceptos fundacionales (impulso, represión, censura, formación de compromisos...).

¿Qué nueva luz arroja sobre los antiguos problemas filosóficos? Incluso si lo niega, Freud se ocupa de cuestiones centrales de la filosofía, hasta el punto de molestarlas de arriba a abajo, en algunos casos. Esta metamorfosis no apareció de repente. Freud modifica profundamente la idea misma de la verdad y su relación con el conocimiento al final de un proceso que continúa a lo largo de su obra.

Porque sus concepciones están en constante evolución, reorganizándose. Nada está fijo en su trabajo teórico. Su método está en constante movimiento: no solo repite sus

intuiciones iniciales o perfecciona el sistema inicial de explicaciones. Freud a veces abandona ciertas ideas, propone nuevas organizaciones de conceptos, de una manera que puede evocar el movimiento de pensamiento bergsoniano o el empirismo de William James.

Sin embargo, la singularidad del pensamiento psicoanalítico radica en la preocupación de hacer que la teoría se apegue a lo que revela, en la práctica de las curas, la escucha de los pacientes y sus historias. Lo que emerge de los análisis actuales lleva a Freud a reelaboración regular de sus ideas, incluso si eso significa cambiar su perspectiva. El recorrido es largo, complejo, rico en obstáculos y callejones sin salida, así como giros y vueltas.

Un pensamiento inconsciente

El primer punto, obviamente, es el descubrimiento del inconsciente. Siempre que hagamos hincapié en lo realmente nuevo, desde el punto de vista filosófico, en la afirmación de que existe un inconsciente *psíquico,* un descubrimiento que constituirá la base del psicoanálisis y sus elaboraciones teóricas. Un siglo después, acostumbrados a oír hablar de "pensamientos inconscientes", ya no percibimos lo que ha sido extraño, incluso escandaloso, para la filosofía, esta simple expresión.

Antes de Freud, el término "inconsciente" existía, pero todavía significaba "ausencia de consciencia" *y, por lo tanto, de pensamiento.* Se dice que una persona desmayada está "inconsciente": ya no tiene su lucidez, ha perdido todo contacto con su entorno. La materia inerte también es inconsciente: el trozo de madera está desprovisto de cualquier forma de consciencia y, por lo tanto, de

pensamiento. En otro registro, en el sentido moral esta vez, juzgamos "inconsciente" al que es irresponsable y no se da cuenta de lo que está haciendo.

De hecho, lo que los filósofos, antes de Freud, llaman "inconsciente" son todos los procesos automáticos que tienen lugar en el cuerpo. No soy consciente de que mis uñas están creciendo, que mis células se están renovando, que mis pulmones están extrayendo oxígeno. Una larga tradición filosófica acepta la idea del inconsciente, para designar lo que es orgánico, desprovisto de consciencia, externo al pensamiento. Antes de Freud, la escisión es, por lo tanto, simple: o estamos tratando con la consciencia, por lo tanto con el pensamiento, o estamos tratando con el exterior del pensamiento, con el inconsciente material u orgánico. "Pensamiento" no va sin consciencia, "inconsciente" se refiere al exterior del pensamiento.

Es por eso que hablar de "pensamiento inconsciente" parecía una tontería. Con Freud y el psicoanálisis, será necesario que la psique y la consciencia se disocian, que la consciencia se convierta en la característica de solo una parte de los procesos psíquicos. Todo tipo de cosas en nosotros (deseos, representaciones, emociones) son pensadas, deducidas, asociadas o excluidas sin que seamos conscientes de ello. Si este es el caso, los pensamientos pueden existir "en mí", en mi psique, sin que yo lo sepa, sin que yo lo vea. Es una revolución en la forma de pensar sobre la consciencia, pero también sobre el pensamiento mismo.

El pensamiento aparece como una serie de procesos que tienen lugar sin que la consciencia del sujeto se dé cuenta. Independientemente de mi voluntad, y sin mi conocimiento,

los pensamientos se transforman, se mueven, se fusionan o combinan, entran en conflicto. Nuevas preguntas, y las principales consecuencias filosóficas, surgen de esto. Por ejemplo: ¿cuál es la naturaleza de este pensamiento que se me escapa? ¿Está en mí? ¿Qué significa este término ahora?

Una psique conflictiva

Segundo punto esencial del descubrimiento freudiano: la constitución del pensamiento inconsciente resulta de un juego de fuerzas. El inconsciente psíquico proviene de conflictos por los cuales el sujeto ha dejado de lado automáticamente ciertos pensamientos -deseos o representaciones- que no eran soportables para su integridad psíquica. Hablando del inconsciente psíquico, asumimos en el pensamiento psicoanalítico una perspectiva dinámica: son relaciones de poder que explican la constitución del inconsciente.

Algunos deseos han sido reprimidos, marginados, excluidos. Pero de ninguna manera son aniquilados. Persisten, quieren realizarse, tratan de volver y debemos seguir resistiéndonos. Nuestra psique no está simplemente dividida entre un registro consciente y un registro inconsciente, sino entre una zona clara y una zona oscura. Esta división es el resultado de viejas tensiones, y sigue siendo conflictiva, más o menos agudamente, para cada individuo. "La *psique* es un campo de lucha entre tendencias opuestas", señala Freud en Introducción al *psicoanálisis* (1915).

Punto esencial. Si el conflicto corresponde a estructuras globales, tiene lugar cada vez en el corazón de una biografía en particular, en una historia dada, un viaje personal. Para

Freud, todo inconsciente es singular. Y hay que explorarlo, en la medida de lo posible, en su singularidad. Nada es más ajeno al psicoanálisis freudiano que las interpretaciones ya hechas y los desciframientos estereotipados.

Lo que opondrá a Freud a Jung es precisamente esta cuestión del carácter singular del inconsciente de cada individuo. Jung inventa la idea del arquetipo, y se separa de Freud argumentando que hay grandes mitos, vastas inscripciones simbólicas primordiales que marcan la psique colectiva. Estas huellas psíquicas, comunes a toda la humanidad, se encuentran, según Jung, en cada uno de nosotros. Freud insiste, por el contrario, en la singularidad del inconsciente de cada sujeto.

Para él, por supuesto, todo ser humano se enfrenta a nacer, a encontrarse con el lenguaje, a aprender la existencia de la realidad, a descubrir la obediencia y la rebelión frente a la autoridad. Todas estas aventuras, en cierto sentido, pueden entenderse como tantas consecuencias del encuentro de una bola de carne con el universo de la lengua. Nacido muy temprano, mucho antes de que sepa hablar, todo ser humano entra en un mundo de palabras que le pre-existe. Tendrá que encontrar su camino, encontrar su lugar, escribir sus propias oraciones. No va bien, las crisis y las reorganizaciones psíquicas de todo tipo.

Pero este conjunto, cada vez, se configura de una manera única. Todo el mundo pasa por estas aventuras comunes en un contexto diferente. Todo depende, hay que repetirlo, de lo que sean sus padres, su familia, los accidentes de su vida infantil, su entorno social, su entorno histórico. En este entrelazamiento de azar y necesidad, la historia de su deseo

se construye paso a paso. La sexualidad humana no es un instinto biológico programado fijamente, como el de las especies animales. Es el resultado de un proceso complejo. Ese es otro resultado del mismo enfoque.

Sexualidad extensa

¿Por qué la psique se construye a través de los conflictos? Debido a la existencia de la sexualidad infantil, el tercer aspecto del descubrimiento de Freud. La sexualidad no aparece en los seres humanos en la pubertad. Se configura, desde la primera infancia, por el cruce de fases sucesivas, remodelaciones, conflictos -intensos y violentos- que son objeto de represión, y fabrican representaciones inconscientes.

La idea de que los niños tienen sexualidad -primero oral, luego, antes de que se centrara más específicamente en los genitales- conmocionó a muchos en el momento en que Freud comenzó a exponerla. Los *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad, publicados* en 1905, contribuyeron en gran medida a construir, en ese momento, su reputación sulfurosa. Incluso hoy en día, algunos persisten en encontrar esta concepción difícil de admitir.

Para los seres que hablan, la sexualidad es el resultado de una elaboración psíquica, de un largo viaje que conduce a la constitución de su deseo. Y este deseo no es puramente corporal, físico y orgánico. Si obviamente está inscrito en la carne, también está habitado por procesos psíquicos. En la concepción freudiana de la sexualidad, que luego se convierte en el nombre general para el disfrute físico, el placer corporal y el deseo, y ya no, simplemente, la denominación de los actos sexuales, lo más importante es el hecho de que

se elabora a lo largo de una historia individual. No es el desarrollo del programa de un instinto, siempre idéntico y fijo.

Si ahora reunimos los diversos elementos evocados –un inconsciente psíquico, conflictos, un proceso de construcción del deseo– el resultado es una concepción del sujeto muy diferente a la de la filosofía clásica.

Un tema dividido

Desde la perspectiva de Freud, el sujeto no pertenece enteramente. Puede decirse a sí mismo que toma decisiones libres, que elige sus objetivos y su destino soberanamente... de hecho, se cuenta historias a sí mismo. Sería excesivo, y simplista, concluir que somos totalmente determinados, víctimas de un destino implacable que sigue siendo desconocido para nosotros. El hecho es que nuestro margen de maniobra, nuestra franja de libertad es más pequeña de lo que pensamos, más restringida de lo que pensamos.

Esta división ya se manifiesta en el sueño mismo: sin que el soñador lo sepa, los procesos complejos (condensación, desplazamiento) cifran el deseo inconsciente que se realiza. Así, al soñar, realizamos algunos de nuestros deseos inconscientes, pero vemos "sólo fuego, como dicen. El sueño combina elementos que la realidad disocia: una persona puede tener la cabeza de otra mientras tiene la forma de hablar de una tercera y finalmente no ser ninguna de las tres. Al final, el "contenido manifiesto" del sueño -lo que guardamos como recuerdo del mismo, y del que podemos contar la historia en el desayuno...- difiere mucho del "contenido latente", es decir, oculto, que se puede encontrar desmontando el cifrado paso a paso.

Esquemáticamente, el sueño aparece después de Freud como esos rebus infantiles donde hay que buscar un conejo escondido en el dibujo, escondido en forma de nube o el corte de las hojas del árbol. La censura de los sueños distorsiona las representaciones para que no sean inteligibles para la consciencia. El resultado de este trabajo es un compromiso entre dos fuerzas opuestas: se expresa el deseo inconsciente, pero es irreconocible: la censura se satisface, pero se frustra.

Por lo tanto, el sujeto parece estar separado de sí mismo: sueño sin saber lo que se expresa en estas imágenes e historias. Del mismo modo, no sé qué pueden significar los errores cotidianos y el olvido que pongo a cuenta del azar, así como la miríada de pequeñas o grandes obsesiones, preocupaciones y ceremonias rituales que jalonen la vida cotidiana. Finalmente, en cualquier acción, algo se escapa al que actúa.

Podría ser, por tanto, que, en cualquier pensamiento, algo se le escape al que piensa. Y, en cada palabra, al que habla. Esta imposibilidad de control total, este remanente de significado que inevitablemente escapa a la voluntad consciente de quien habla, piensa y actúa, esta verdad de nuestros hechos y nuestras frases que difiere de la que creemos que les damos, aquí es donde radica el corazón de lo que le interesa a Freud.

Sin embargo, este doble juego no se limita a la división de individuos o al conflicto de nuestros deseos microscópicos. De cerca a cerca, la mirada de Freud termina abrazando la civilización y la historia, para discernir una lucha permanente entre la vida y la muerte.

Impulso de vida, impulso de muerte

De hecho, Freud tomó una nueva etapa a partir de 1920. Este punto de inflexión en su perspectiva teórica lo llevó más allá de lo que él llamó el "principio del placer". Esto está vinculado a la repetición de la satisfacción: lo que proporciona el disfrute requiere un reinicio. Banalmente, tratamos de repetir el placer, en ratones de laboratorio, que repiten experiencias agradables indefinidamente, así como en seres humanos. Sin embargo, contra todo pronóstico, sucede, en los humanos, que preferimos la desgracia.

Freud señala, a partir de las dificultades que encuentra con algunos pacientes, que el principio del placer no siempre tiene la última palabra. Las personas parecen incapaces de sanar, parecen permanecer apegadas a su propia desgracia, incapaces de deshacerse de sus males. Permanecen remachados a lo que los destruye o los hace sufrir. Estas observaciones llevan a Freud a la idea de una unidad de muerte, que quisiera rechazar la existencia y regresar al estado anterior al nacimiento y la individuación.

Se trata, después de todo, de volver a la nada, al estado anterior a esta tensión que representa la existencia. Volver a lo que era antes de la vida, incluso si no tenemos una representación posible de ella, sería el objetivo no declarado. Freud esboza, a partir de esta idea, perspectivas que, aún hoy, no son compartidas por todos los psicoanalistas.

Insiste en el hecho de que la cultura misma constituye un campo de conflicto entre las fuerzas de la vida y las fuerzas de la muerte, entre Eros que reúne, agrega, conecta, crea entre los hombres vínculo, solidaridad, asociaciones, y Tánatos ("muerte" en griego antiguo) que *disuelve, afloja,* dispersa, desintegra y destruye el vínculo humano. Esta

concepción arroja luz sobre múltiples aspectos de los fenómenos culturales y sociales contemporáneos. Parece ser confirmado por múltiples observaciones, pero sin embargo es altamente especulativo, y muy alejado, por su carácter global, de las observaciones detalladas que Freud afirmó haber afirmado al principio. Como él mismo admite, regresó "después de una digresión muy larga y difícil" a sus "intereses primarios" −habría que decir sus primeros amores: las cuestiones filosóficas−.

Verdad disociada del conocimiento

Este corazón especulativo de la teoría freudiana es innegable, y los efectos filosóficos del psicoanálisis múltiples. Se desplazan una serie de líneas: el límite entre "normal" y "patológico" ya no es el mismo, entre lo racional y lo irracional tampoco. Freud transformó estas parejas de nociones fundamentales para la reflexión filosófica.

Su intervención principal, al final, no deja intacta la concepción misma de la verdad. Las diversas contribuciones del psicoanálisis −inconsciente psíquico, conflicto de registros, escisión del sujeto− hacen que el conocimiento y la verdad ya no estén en el mismo nivel. Ahora no coinciden entre sí. ¿Qué significa esto exactamente?

Generalmente, cuando sé algo, también poseo la verdad de ese conocimiento. Ciertamente, puedo estar en la ilusión, creer verdadero lo que sé y estar equivocado, pero en este caso no tendría un conocimiento real. De hecho, el conocimiento y la verdad parecen inseparables, como el frente y el reverso de una hoja de papel. Por lo general, nunca son registros poco convencionales o diferentes.

Sin embargo, si lo que Freud destaca es exacto, hay una discrepancia entre lo que un individuo *sabe* sobre su conducta, su historia, su infancia, sus proyectos, y la *verdad* de su historia, su proyecto. Y esta brecha también existe para el conocimiento colectivo, las disciplinas del conocimiento. Así, la geografía, la historia o la filosofía saben una serie de cosas. Pero pueden estar -a sus cuerpos defendiéndose, sin su conocimiento- atravesados por verdades que no ven.

En otras palabras, con Freud, el conocimiento deja de ser transparente. El conocimiento y la verdad ya no son idénticos, al contrario de lo que siempre habíamos postulado. Con más fuerza que Nietzsche o Schopenhauer, Freud revela un hiato, una grieta entre el conocimiento y la verdad. Hay lo que sé, y hay, que a menudo se me escapa, la verdad de este conocimiento. Hay lo que sé sobre quién soy, y verdades sobre quién soy que permanecen desconocidas para mí porque son inconscientes. En el su, siempre hay ceguera. En lo que sabemos, de lo desconocido. En lo que pensamos, lo impensable. En este defecto, la verdad está separada del conocimiento. Pero esto nunca había sucedido, al menos con tanta intensidad.

El movimiento constante de Freud es tratar de reducir esta brecha, sabiendo que no se puede eliminar por completo. Que el inconsciente se haga consciente, que se conozca al ciego, que el salvajismo se civilice, que el yo pase donde estaba el ello... estas formulaciones convergen hacia un mismo intento, que por definición quedará inconcluso indefinidamente. Este proceso está constantemente "en proceso", en proceso de realización. En este sentido, es

interminable, lo que de ninguna manera significa vano, desalentador o despreciable.

Porque Freud, contrariamente a lo que a veces hemos creído, por error, no exalta el instinto en absoluto. Nunca alaba a las fuerzas oscuras. En ninguna parte quiere la liberación de las representaciones arcaicas. Esta es probablemente también la razón por la que fue y sigue siendo objeto de tanto odio, ya que fue y sigue siendo el objeto de tanta esperanza. Porque Freud indica un camino estrecho para ganar autonomía y libertad. Viaja entre las fuerzas oscuras y su comprensión, entre el aumento de la lucidez y el pesimismo final.

Entre los pioneros de las nuevas tierras, Freud es entre los contemporáneos uno de los que mejor encarnan los diversos significados de la expresión "pensador maestro". En un sentido positivo, de hecho, ha proporcionado los modelos teóricos que luego se han utilizado para las múltiples elaboraciones conceptuales que desarrollan en particular las obras de Mélanie Klein, Donald Winnicott, Wilfred Bion, Jacques Lacan, André Green, por nombrar solo algunos nombres de un movimiento abundante.

Junto a esta rica posteridad, donde el psicoanálisis nunca ha dejado de evolucionar y enriquecerse con nuevas concepciones, no debemos olvidar los aspectos negativos. Muchos discípulos han transformado a Freud en un maestro gurú, infalible y todopoderoso, ya sea por escuchar como un oráculo o por imitar hasta en sus más mínimas faltas. Hasta el punto, a veces, de acabar transformando el psicoanálisis, disciplina de libertad, en una doctrina totalitaria.

Sin embargo, tales excesos hablan en primer lugar de la estrechez de miras y la debilidad de aquellos que caen en ella, y dejan intacta la grandeza de Freud.

De Freud, ¿qué leer primero?

El texto más simple para comenzar es sin duda el de *las Cinco lecciones sobre psicoanálisis* (Flammarion, "Champs", 2011), conferencias impartidas por Freud en la Universidad clark en 1909.

¿Qué sigue?

Como las Cinco Lecciones reflejan sólo los inicios del psicoanálisis, su lectura se completará con la Introducción al *Psicoanálisis,* y por los textos de Freud sobre religión y cultura (*El futuro de una ilusión,* malestar *en la civilización).*

Casi todos los textos de Freud son relativamente fáciles al principio. Desde que su trabajo en 2010 cayó en el dominio público, han aparecido muchas traducciones nuevas.

Evitaremos los volúmenes de *las Obras Completas* en el PUF, bajo la dirección de Jean Laplanche, que inventan un lenguaje nuevo, oscuro y pesado, muy alejado del elegante estilo alemán de Freud así como de la lengua francesa.

Sobre Freud, ¿qué leer para ir más allá?

Innumerables son las introducciones al psicoanálisis y las obras dedicadas a Freud. En este océano, los buenos puntos de partida pueden ser:

Jacques Sédat, *Comprendre Freud* (Armand Colin, 2008).

Marthe Robert, La revolución psicoanalítica. La vie et l'œuvre de Freud (Petite bibliothèque Payot, 2002).

Paul-Laurent Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes* (PUF, "Quadrige", 2009).

André Green, Ilusiones y desilusiones del trabajo psicoanalítico (Odile Jacob, 2010).

PARTE II

Segunda parte
Con o sin ciencia

Esa es la cuestión del siglo. La que divide radicalmente a los filósofos, cruza el pensamiento, divide las escuelas. En varias formas, por supuesto, pero con una insistencia nunca negada. La relación entre filosofía y ciencia nunca ha sido tan discutida, ni tan crucial, como en el siglo XX. Se encuentra en mil formas. Sin embargo, muy esquemáticamente, solo hay dos opciones.

Por un lado, seguimos convencidos de que sólo el conocimiento científico proporciona un camino hacia resultados verdaderos. Por lo tanto, son los métodos y protocolos de las ciencias, su marco lógico, su enfoque impersonal y objetivo los que proporcionan los modelos para la elaboración de verdades. La filosofía debe entonces convertirse en ciencia, o auxiliar de la ciencia, o ser abandonada.

Que "se convierte en ciencia" se puede entender de varias maneras. O la filosofía se funde con el conocimiento

científico, se limita a comentar sus resultados o procedimientos, aclara conceptos si es necesario, limpia herramientas, pero no produce nada específico. Por el contrario, se convierte en una ciencia autónoma, se eleva al mismo nivel de objetividad y rigor que las ciencias duras. Cualquiera que sea la modalidad elegida, el conocimiento científico se considera el único modelo de verdad.

Por otro lado, por otro lado, uno trata de emanciparse de la ciencia, de desafiar su supremacía, incluso de arruinar sus pretensiones. Depende entonces de la filosofía ,según el caso- criticar la arrogancia o la ceguera de la ciencia, anclar su investigación en suelos distintos del rigor objetivo (por ejemplo, en la subjetividad, el instinto, la poesía), mantener abierta la posibilidad de otros tipos de verdades que las de la ciencia, especialmente en los campos de la ética, la política, estética.

Bertrand Russell encarna la primera actitud de una manera ejemplar. Considera que las matemáticas tienen el monopolio de la verdad. La filosofía, en esta perspectiva, sólo puede ser su auxiliar. A lo sumo, será posible abandonarle áreas juzgadas sin certeza, consideradas dejadas al juego de opiniones y sentimientos, como la ética o la política.

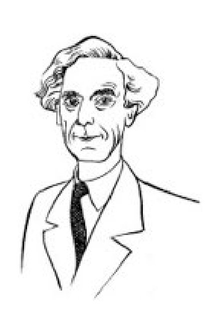
Edmund Husserl, por el contrario, representa el proyecto de una filosofía convertirse en ciencia, elevándose al estatus de conocimiento riguroso. Al estudiar la consciencia, al analizar sus modalidades y procesos, al fundar esta "ciencia de la apariencia" que constituye la fenomenología, Husserl quiere hacer un trabajo científico dentro de la filosofía misma, redescubriendo el enfoque original de los griegos.

Martin Heidegger encarna otra concepción de la verdad. Proclamando que "la ciencia no piensa", denuncia el "abordaje" del mundo por parte de la tecnología. Si él también aboga por un retorno a los griegos, no es para hacer científica la filosofía, sino por el contrario para volver, por debajo del nacimiento de la metafísica, en el que discierne el comienzo de la ciencia y la tecnología, escuchando al Ser.

La confrontación entre estas diferentes perspectivas abarca todo el siglo. Los debates abundan, se ramifican y continúan hasta el día de hoy. En Russell, Husserl y Heidegger, encontramos los puntos de partida, en el estado naciente, en una forma casi pura.

4

BERTRAND RUSSELL



• Nombre: BERTRAND RUSSELL

• Lugares y entornos

Gran aristocracia británica, largamente ligada a los asuntos políticos. En este entorno privilegiado, el joven, que quedó huérfano muy pronto, se refugia en el amor por las matemáticas. Universidad y política se combinan a lo largo de su turbulenta existencia.

• 11 fechas

1872 Nace en Trellech (Gales).

1890-94 Educado en el Trinity College de Cambridge, donde más tarde enseñó.

1903 Publica Principios de Matemáticas.

1910-12 *Principia Mathematica,* con A. N. Whitehead.

1918 En prisión por pacifismo.

1931 Se sienta en la Cámara de los Lores.

1938 Enseña en Chicago y Los Ángeles.

1940 Prohibido enseñar en la ciudad de Nueva York.

1950 Premio Nobel de Literatura.

1959 Publica Mi desarrollo filosófico.

1966 Funda el Tribunal Russell contra los Crímenes de Guerra en Vietnam.

1970 Muere el 2 de febrero en Gales.

• Su concepción de la verdad

La verdad, para Russell:

Puede demostrarse rigurosamente en el campo lógico, es sólo objeto de convicciones en ética y política, debe contribuir en la medida de lo posible a la paz.

• Una frase clave

"Mi preocupación constante ha sido descubrir el alcance y el grado de certeza que podemos dar a nuestro conocimiento".

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Capital en el campo de la lógica y la reflexión sobre la ciencia, la importancia del trabajo de Russell, ampliamente reconocido en el mundo de habla inglesa, a menudo se pasa por alto hoy en día en los países de habla latina.

Donde Bertrand Russell, con un barbero de pueblo, asusta a los matemáticos

"Tres pasiones sencillas, irresistiblemente ancladas en mí, han gobernado mi vida: la necesidad de amor, la sed de conocimiento y una dolorosa comunión con todos los que sufren. Tres pasiones que, como los grandes vientos, me arrastraron aquí y allá en una caprichosa carrera sobre un profundo océano de angustia que me hizo tocar los bordes mismos de la desesperación. Así lo dice Bertrand Russell al comienzo de su autobiografía en tres volúmenes, publicada

entre 1967 y 1969. En este momento, el hombre tiene 95 años. Sigue siendo tan apasionado como siempre.

Es una figura decisiva y entrañable en el pensamiento contemporáneo. Considerado en el mundo de habla inglesa como uno de los pensadores más importantes de la historia, a menudo es relativamente ignorado en el mundo francófono o incluso, más en general, en los países del sur de Europa. Sin embargo, Russell es uno de los grandes matemáticos del siglo XX y un filósofo de primera estatura, que puede considerarse el padre de la filosofía analítica.

Esta encarnación de la razón es también un hombre de pasión. La verdad, la filosofía y la justicia forman el tejido de toda su existencia. Su pasión por la verdad comenzó temprano: fue impulsado por un verdadero amor por las matemáticas y las demostraciones. Huérfano a una edad muy temprana -perdió a su madre cuando tenía dos años, a su padre cuando tenía cuatro-, el hijo del vizconde Amberley, heredero de la gran aristocracia inglesa, se refugió en la biblioteca familiar. Gracias a su hermano, descubrió la geometría a través de los Elementos de Euclides y se encontró deslumbrado por la rigurosa belleza de las matemáticas. Hablar de entusiasmo no es una exageración: el propio Russell dice que las matemáticas le dan "la impresión de verdadera dicha, de exaltación". Le dan "la sensación de ser más que un hombre".

Su pasión más original es, sin duda, la certeza. Nunca dejará de preguntarse qué podemos saber de una manera segura, inquebrantable e indestructible. Su primera alegría infantil: descubrir que en matemáticas todo está probado, nada queda en las sombras ni en el desenfoque. Su primera

revuelta: aprender que los axiomas son imposibles de probar. Porque, para él, es un asunto vital.

Guardado por matemáticas

Admite haber pensado a menudo, en su joven vida, en el suicidio. Pero agrega: "No me suicidé porque quería saber más matemáticas". De hecho, ama en matemáticas "lo que no es humano": la sensación de descubrir certezas y verdades que son más poderosas, más fuertes, más fundamentales de lo que normalmente podemos experimentar. En el punto de partida de su itinerario se encuentra, por tanto, este singular apego: un vínculo profundamente afectivo con la razón, la deducción, la lógica y la abstracción.

Por lo tanto, no es casualidad que Bertrand Russell se convierta, muy rápidamente, en uno de los más grandes matemáticos de la era contemporánea. Después de estudiar en el Trinity College, donde estaba particularmente interesado en la doctrina del filósofo idealista Bradley, descubrió el trabajo de Peano, quien defendió la idea de una necesaria "axiomatización" de las matemáticas.

¿Qué significa este término técnico? Se trata de basar las matemáticas en el menor número posible de axiomas, estas proposiciones que deben ser aceptadas, tomándolas como obvias, aunque no sean demostrables. De hecho, hay, para la mente, un escándalo: ¿cómo construir sobre lo indeclinable un edificio donde sólo puede ser verdad lo que se ha demostrado?

La axiomatización intenta reducir, tanto como sea posible, el número de axiomas sobre los que descansa todo el edificio de las matemáticas. Este programa de trabajo llevó a

Russell a publicar *Principios de Matemáticas* en 1903. Continuó su trabajo, en compañía de Whitehead, escribiendo un monumento en tres volúmenes, que se convirtió en la biblia de los lógicos y matemáticos: los *Principia Mathematica*, publicados de 1910 a 1913. Este trabajo marca una etapa central en la reflexión sobre la constitución lógica de las matemáticas.

Calcular la forma de razonamiento

También reforma profundamente la lógica formal misma. Desde Aristóteles, la lógica se ha centrado principalmente en mecanismos relativamente simples para distinguir entre las formas de razonamiento que son válidas y las que no lo son. Aristóteles nunca había ido más allá, al final, de una clasificación de formas de razonamiento. El paso dado por Russell y Whitehead, el verdadero fundador de la lógica moderna, es llevar las relaciones entre las proposiciones al mundo de la demostración formal. Eso requiere alguna explicación.

Una proposición aquí se refiere a una oración reducida a su expresión más simple: "Llueve" o "Sócrates es mortal". Una proposición "atómica", una que no se puede dividir, dividir, constituye una unidad elemental de discurso y significado. Russell y Whitehead demostrarán que es posible establecer un "cálculo de proposiciones" y elaborar un álgebra de sus valores de verdad.

Aquí llegamos al ideal de una matematización del pensamiento, este viejo sueño expresado en particular por Leibniz. Al inventar una "característica universal", un álgebra de ideas, Leibniz esperaba hacer coincidir cada idea con un símbolo. A la pregunta "¿Existe Dios?", la respuesta

sería *"¡calculemos!* – ¡Hagamos los cálculos! Y obtendríamos la solución con tanta precisión como para una operación aritmética.

El programa de Russell y Whitehead está muy lejos, uno puede imaginar, de realizar tal sueño. Pero permite avanzar considerablemente en la formalización del razonamiento. Con el cálculo de proposiciones, luego con el cálculo de predicados, ahora es posible demostrar que una forma de razonamiento es válida y otra no, así como se calcula el valor de una ecuación.

Por eso Russell es verdaderamente el fundador de la filosofía analítica. En su opinión, de hecho, un buen número de cuestiones filosóficas no caen dentro de las generalidades. No son chismes ni un callejón sin salida eterno. En algunos casos, al igual que las cuestiones matemáticas o científicas, pueden ser objeto de una demostración, un teorema, una solución definitiva. O una descalificación por preguntas mal formuladas, errores de perspectiva o de sintaxis. Por tanto, hay un impacto en la filosofía del requisito lógico específico del pensamiento de Russell.

La paradoja que mata

A primera vista, parece un cuento infantil. En un pueblo de antaño, los hombres hacen barbas ellos mismos, y otros usan los servicios del barbero. Así que tenemos dos conjuntos distintos: el de los hombres que se afeitan a sí mismos, y el de los hombres afeitados por el barbero. Pero, ¿a qué conjunto pertenece el barbero? Se afeita, por lo que se clasifica en el primer conjunto. Pero él es el barbero, por lo que al afeitarse, en realidad debe pertenecer al segundo set. Este es un callejón sin salida.

Esta historia es la versión más simple de una paradoja descubierta por Russell en 1903. La teoría de conjuntos comenzó a formarse entonces, especialmente bajo el impulso del trabajo del matemático alemán Gottlob Frege, cuya contribución a la lógica también es notable. Pero Frege no previó esta dificultad. Russell le envió una carta explicando la paradoja, que socavó todo el edificio que el matemático estaba empezando a construir.

Porque nos encontramos, con esta historia, ante una dura paradoja lógica. Una versión un poco más elaborada hace que se entienda aún mejor. Se puede hacer una distinción entre catálogos o directorios que se mencionan a sí mismos y aquellos que no lo hacen. Por ejemplo, un directorio que da la dirección de la empresa que lo hace, otro que no lo hace. Si ahora queremos hacer un directorio de directorios que no se mencionen a sí mismos, ¿deberíamos incluir en el directorio la dirección de quienes hacen este directorio?

El problema es insoluble. Efectivamente, si esta dirección se incluye en el directorio, pertenecerá a la categoría de directorios que se mencionan a sí mismos, por lo que no debería estar en la lista, ya que se trata de elaborar el directorio de aquellos que *no* se mencionan a sí mismos. Si, por el contrario, no incluimos la dirección, entonces será un directorio que no se menciona a sí mismo, por lo que tendrá que estar en la lista.

El resultado, desde el punto de vista de la teoría de conjuntos, fue decretar que un conjunto no puede ser un elemento de sí mismo. Pero la lección obviamente va más allá. En estos años cruciales en los que la investigación sobre los fundamentos de las matemáticas y la lógica se

intensificó, nos damos cuenta de que a veces se necesita poco, un detalle olvidado, un punto descuidado, para que un edificio que se pensaba que era sólido flaquee.

Así es como el joven Russell llega en pocas líneas a destruir la obra de Frege, antes de ser víctima en su turno de una desventura similar. Unos años más tarde, de hecho, un tal Ludwig Wittgenstein llega a socavar el edificio elaborado por Russell, tan repentina y radicalmente como él mismo lo hizo. Contrariamente a lo que se podría pensar, el lógico es una profesión arriesgada.

Entre la creencia y el conocimiento

Si Russell acerca la filosofía y la ciencia en estos primeros textos, más tarde tiende a situar la filosofía más bien entre la teología y la ciencia. Él ve la teología como una especulación sobre temas que nunca pueden ser realmente demostrados. La ciencia, por el contrario, establece conocimientos exactos y ciertos sobre temas claramente delineados. La filosofía constituye para Russell una especie de *tierra de nadie* entre los dos: participa en la ciencia por su rigor, por su deseo de demostración y certeza racional, pero trata con objetos particularmente difíciles de identificar o de existencia dudosa, como lo hace la teología.

Esta situación intermedia deja en la filosofía un lugar decisivo para el sentimiento, la empatía, afecta a que no tengan derecho de citación en las ciencias. Russell no es solo un matemático poderoso, una gran mente científica y un lógico de primera clase. También es moralista, filósofo de la ética y político de tipo original.

Toda una parte de su existencia está marcada por las consecuencias de sus posiciones. Fue a prisión durante la

guerra de 1914-1918, condenado por pacifismo y oposición a la guerra. Durante estos seis meses de celda, escribió un tratado sobre la filosofía de la ciencia... Este fue solo el comienzo de una existencia pública llena de acontecimientos, donde la agitación generada por su franqueza interfirió continuamente con su carrera científica. Russell se opuso a las convenciones de la burguesía, abogando por la libertad sexual, especialmente para los adolescentes, y luchó por la tolerancia hacia las diferentes manifestaciones de la sexualidad.

Por su parte, tiene cuatro esposas sucesivas y su vida sentimental y política está en los titulares, hasta el punto de convertirse en objeto de escándalo. En 1940, mientras iba a profesar en los Estados Unidos, fue despojado de su capacidad de enseñar debido a su postura pública a favor del aborto y la libertad sexual de los menores.

Obviamente hay un gusto por la provocación en él, combinado con un deseo de nunca ceder en las preguntas que le parecen correctas. Ya en 1910, en *Éléments d'éthique,* denunció la camisa de fuerza de los prejuicios y la estrechez de los juicios de sus contemporáneos, castigó la gravedad de las prohibiciones religiosas, las opuso a una obstinada búsqueda del amor, la felicidad y las libertades.

Fue por estas razones que Russell fue decididamente pacifista, excepto en el momento de la Segunda Guerra Mundial, cuando era consciente de que era mejor oponerse a los nazis que oponerse a la guerra. Pero también criticó, ya en 1920, el totalitarismo comunista publicando en particular *Teoría y práctica del bolchevismo,* a su regreso de un viaje a la URSS donde conoció aLenin.

Más tarde, después de recibir el Premio Nobel de Literatura en 1950 por su trabajo, él y Einstein crearon un comité contra el uso de armas nucleares. Luego fundó, al que pronto se unió Jean-Paul Sartre, el *Tribunal Russell* contra los crímenes de guerra estadounidenses en Vietnam. De hecho, es una verdadera actividad militante —por la libertad de pensamiento, la libertad de vida y los derechos humanos— que anima toda su existencia.

Matemático y amante, apasionado por la verdad y la justicia social, Russell está profundamente marcado por la impronta del racionalismo. En particular, se niega a compartir la creencia del cristianismo. En 1957, publicó *Why I Am Not* a Christian , que no ayudó a sus relaciones con gran parte de la opinión británica y estadounidense.

Lo que lo caracteriza, en última instancia, es, de hecho, encarnar el deseo de verdad en todas sus formas: teóricas y prácticas, desde las más complejas hasta las más simples. Su pregunta central: ¿pueden los seres humanos saber algo con certeza? Las matemáticas llenan parte de este programa. Pero, en el campo de la ética, en última instancia, solo hay sentimientos y creencias. Estas creencias deben ser las menos dañinas y las menos improbables posibles. Es por eso que, para Russell, deben basarse en los mejores sentimientos, aquellos que se pueden experimentar por otros seres humanos a través de la empatía, la única garantía de disminuir la cantidad de injusticia y sufrimiento que existe en el mundo.

Al final, en las aventuras de la verdad en el siglo XX, la larga vida y las múltiples obras de Bertrand Russell ocupan un lugar considerable. La gran división que los atraviesa

sigue siendo fácil de formular: por un lado, las verdades demostrables y experimentables de la ciencia, por el otro, las opciones afectivas de la moral y la política, que solo podemos esperar que sean lo menos malas posibles. Esto requiere coraje y lucha.

De Russell, ¿qué leer primero?

Histoire de mes idées philosophiques (Gallimard, "Tel", 1989).

¿Qué sigue?

Introduction à la philosophie mathématique (Payot, 1991).

Essais sceptiques (Les Belles Lettres, 2011).

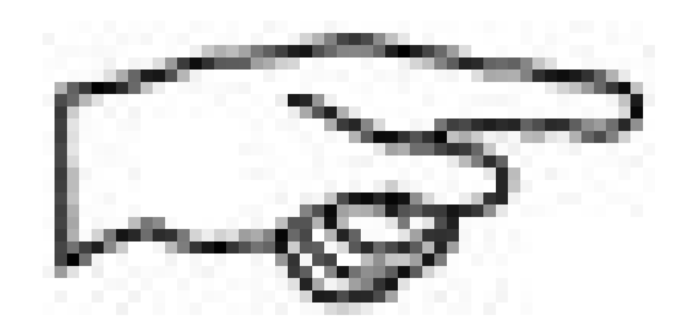
Sobre Russell, ¿qué leer para ir más allá?

Russell, de Ali Benmakhlouf (Les Belles Lettres, 2004).

La Philosophie mathématique de Russell, deDenis Vernant (Vrin, 2000).



Con Bertrand Russell, la lógica proporciona modelos para pensar la verdad de una manera puramente formal, independientemente de cualquier consideración subjetiva.



Con Edmund Husserl, la lógica y las matemáticas también están en el punto de mira, pero para transformar la filosofía misma en un conocimiento riguroso de la subjetividad, a través de un enfoque metódico de los hechos de la consciencia.

5

EDMUND HUSSERL



• Nombre: EDMUND HUSSERL

• Lugares y entornos

La universidad alemana de finales del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX (Halle, Gotinga, Friburgo) entre las ciencias exactas y la filosofía.

• 11 fechas

1859 Nace en Prosznitz, Moravia.

1887 Tesis de matemáticas sobre el concepto de número, después de estudios de matemáticas y filosofía.

***1891** Publica Filosofía de la Aritmética.*

***1900-1901** Publica Recherches logiques.*

***1913** Guiando ideas para una fenomenología.*

1916 Enseña en la Universidad de Friburgo.

1927 Heidegger le sucede en Friburgo.

1929 Conferencias en París y Estrasburgo*(Meditaciones cartesianas).*

1933 El acceso a la biblioteca de Friburgo es denegado por la aplicación de las medidas antijudías del régimen de Hitler.

1935 *Conferencias en Viena y Praga (La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental).*

1938 Muere en Friburgo pidiendo ser incinerado para evitar que su tumba sea profanada por los nazis.

• Su concepción de la verdad

La verdad, para Husserl:

Se basa en idealidades independientes, según un modelo cercano al de Platón, es accesible a nuestro conocimiento racional, puede ayudar a transformar la filosofía en "ciencia rigurosa".

• Una frase clave

« Toda consciencia es consciencia de algo. »

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Decisivo, en la medida en que el enfoque que inaugura al fundar la fenomenología marcará en diversas formas todo el siglo XX. La influencia de Husserl continúa hoy con la exploración metódica de una cantidad considerable de textos póstumos.

Donde Edmund Husserl mantiene la ciencia al borde del abismo

Hacer de la filosofía una "ciencia rigurosa" es el proyecto de Husserl, cuyos repercusiones marcan todo el pensamiento del siglo. Al igual que Russell, Husserl comenzó con estudios en matemáticas. Su proyecto teórico es sobre todo científico, apoyado en un método enteramente basado en la racionalidad. A través del análisis racional de preguntas y problemas, desea lograr certezas reales, idénticas, en el campo de la filosofía, a las de la ciencia.

Sus primeros trabajos se centraron en cuestiones puramente matemáticas, vinculadas en particular al trabajo del matemático Gottlob Frege. Mientras los perseguía, comenzó a estudiar filosofía. De cerca a cerca, encuentra las preguntas fundacionales de la metafísica. En cierto sentido, Husserl reactiva el proyecto de los griegos, especialmente el de Platón: contemplar esencias eternas, ideas-formas existentes por sí mismas, independientemente de nuestras capacidades mentales o de las estructuras de nuestro cerebro. En este viaje, Husserl pasó por análisis dedicados a la lógica. Atrapado en el movimiento de su tiempo, trabaja, como Russell de nuevo, en lo que da a las matemáticas su primer rigor: las reglas mismas del pensamiento.

Husserl se dedicó a una obra en varios volúmenes titulada *Recherches logiques.* Este nombre no se refiere sólo a la lógica formal, al cálculo de las proposiciones implementadas por Russell y Whitehead al mismo tiempo en los *Principia Mathematica.* La investigación lógica de Husserl no se ocupa principalmente de la matematización de las demostraciones o los aspectos puramente formales de las deducciones. Debemos entender, en el mismo término "lógica", el antiguo término griego *logos,* tanto "palabra" como "razón".

Observación inicial: nuestro razonamiento forma oraciones. No pueden concebirse a sí mismos sin ellos, ni sin su propia forma de organización. Por lo tanto, Husserl examina las condiciones bajo las cuales nuestras oraciones pueden orientarse hacia un horizonte de verdad. En primer lugar, estas oraciones deben constituir "expresiones bien formadas": deben ajustarse a las reglas de la sintaxis del idioma en el que se expresan. La frase "verde es donde

desde", por ejemplo, no está bien formada: adjetivo, verbo, conjunción y adverbio se yuxtaponen con él sin producir ningún significado u oración verdadera. Nos enfrentamos a una serie de términos franceses uno al lado del otro, nada más.

Que una oración esté bien formada es solo la primera condición. Si pregunto: "¿Es naranja el capitalismo?" o "¿Es dulce la sociedad industrial?", estas frases están bien formadas, obedecen a los requisitos de la sintaxis. Pero realmente no tienen sentido: estas preguntas, gramaticalmente correctas, no corresponden a nada.

Reiniciar la filosofía

Si el pensamiento de Husserl se embarcó por primera vez en este camino, va mucho más allá de eso. Este filósofo inaugura un cambio radical en la dirección de la reflexión. Su proyecto es, de hecho, reconstruir la filosofía, dándole nuevos fundamentos. Su planteamiento, desde este punto de vista, recuerda al de Descartes. No es casualidad que uno de sus libros fundamentales se titule *Meditaciones cartesianas* (1929), un homenaje a las *Meditaciones metafísicas de Descartes.*

De la misma manera que Descartes quiso empezar de cero y volver a empezar la filosofía, Husserl quiere renovar la reflexión a su proyecto fundacional: acceder, por el único medio de la razón, a certezas de tipo científico, a un conocimiento verdaderamente cierto. Es necesario, dice, "volver a las cosas mismas", que no son los objetos materiales que encontramos en nuestra vida cotidiana. "Las cosas mismas" son las ideas, las esencias, las formas ideales que nuestra razón nos permite conocer. Básicamente, el

proyecto de Husserl es platónico: su inspiración lo lleva a alcanzar-o al menos buscar- verdades eternas.

La fuerza de Husserl es mostrar que estas ideas, las más abstractas y teóricas, están arraigadas en las experiencias concretas de nuestras vidas. Esta rara articulación de abstracción pura y experiencia elemental está en el corazón de la nueva disciplina que Husserl llama "fenomenología". Constituye, a lo largo del siglo XX, una de las principales escuelas de filosofía contemporánea. Continente en sí mismo, atestigua la colosal influencia de Husserl, que desde entonces ha entrado en una sombra relativa.

Fenomenología: el término es "bárbaro" – poco elegante y pesado – aunque está forjado en raíces griegas. Pero no contiene nada difícil de entender. Un fenómeno es lo que *aparece* a nuestra consciencia. *Phaïnomaï*, en griego antiguo, es un verbo que significa "brillar" – como las ráfagas del sol en las olas del mar – "brillar" y también "aparecer". Para la tradición filosófica griega, el fenómeno es lo que se nos aparece del mundo, lo que se nos da a ver.

Siempre podemos preguntarnos cuál es la realidad última, preguntarnos si lo que percibimos corresponde o no a la realidad del mundo, pero no podemos dudar de que estos fenómenos están realmente presentes. El trabajo filosófico y conceptual de Husserl tiene sus raíces en este don del mundo. Las formas en que las cosas aparecen a nuestra consciencia se convierten en su campo teórico de experiencia.

Entonces, ¿cómo me parecen estas cosas? ¿Cómo se convierte mi consciencia en objetos? ¿Cómo sé que hay un árbol frente a mí, un vaso de agua o un amigo hablándome?

¿Cuáles son los procesos en funcionamiento en lo que vivo, siento y pienso? ¿Cómo conceptualizarlos? Estas son las preguntas de Husserl.

Quiere desarrollar un análisis puramente metódico, conceptual y teórico de cómo nos sentimos. Su investigación no se trata de lo que sucede en el nervio óptico o en las neuronas de quien ve un vaso de agua frente a él. Sin embargo, no se reduce a ser sólo una evocación poética o simplemente verbal de la visión. El objetivo es analizar, de una manera verdaderamente rigurosa pero solo filosófica, lo que está en juego, todo lo que se da y lo que se transforma, en esta apariencia: un vaso de agua sobre la mesa frente a mí.

¿Por qué este enfoque es singular? Antes de Husserl como después de él, la investigación se extiende por dos lados. Por un lado, hay "filosofías del concepto", según una expresión consagrada. Centrados en la ciencia, la lógica, las teorías matemáticas, pierden interés en la experiencia individual. En lugar de la subjetividad y la experiencia, prefieren cuestiones de conocimiento y teoría. En contraste, las llamadas "filosofías de la consciencia" dan un lugar fundacional a la existencia del sujeto y a los procesos por los cuales uno se convierte en sujeto. Entre estos dos lados de la filosofía, a lo largo del siglo XX, el divorcio es profundo.

La singularidad de Husserl radica en el hecho de que logra mantener unidas a las dos partes. Quiere fundar una ciencia de conceptos capaz de dar cuenta de los procesos que trabajan en la consciencia. Por lo tanto, se encuentra en la encrucijada de estos dos enfoques opuestos a la filosofía

moderna que, más allá de su trabajo, no dejarán de ignorarse o luchar entre sí.

¿Qué consciencia?

Gran interés de la fenomenología: la nueva comprensión de la consciencia que inaugura. En lugar de concebir la consciencia como una cualidad de ciertos actos psíquicos, o como una capacidad de anticipación, Husserl destaca su actividad. La consciencia sola, vacía o "pura", desprovista de cualquier objeto, sensación o pensamiento, es inaccesible. Se da sólo en forma de consciencia de hambre, sed, dolor o bienestar, luz o penumbra, frío o tibio...

"Toda consciencia", dice, "es *una consciencia de...* Esta famosa observación introdujo a Husserl a lo que él llamó *intencionalidad*, uno de los conceptos fundadores de la fenomenología. La intencionalidad es el movimiento de la consciencia cuando "apunta" a un objeto. Mirando el vaso de agua que tengo frente a mí, no recibo en mi consciencia una "impresión de un vaso de agua", como una pantalla recibe una imagen, como un receptáculo recoge contenido. Mi consciencia no es ni una caja ni un jarrón donde se derramarían los datos del exterior. No es pasivo.

Por el contrario, señala Husserl, me muevo a través de la consciencia hacia el vidrio o el árbol que estoy mirando. Un gesto perceptivo, por así decirlo, se refiere a este objeto al que estoy apuntando, hacia el cual mi consciencia se dirige intencionalmente. Esta intencionalidad no se confunde con un proyecto: no me digo de antemano que iré a mirar este vaso de agua, sino que, al verlo, lo "construyo", por así decirlo, tanto como lo encuentro. Porque la percepción nunca es completa, completa, dada desde el principio.

Se elabora a través de "bocetos"*(Abschattungen,* en alemán): si muevo un poco la cabeza, veré el vaso de agua desde un ángulo diferente, si lo miro sobre él solo tendré un círculo, si lo veo desde un lado será incluso diferente. En estas variaciones, tengo una serie de puntos de vista sobre el objeto. Porque mi consciencia siempre está localizada: no veo nada "de todos lados a la vez". A cada mirada aparece un vaso distinto de "silueta" de agua, un nuevo boceto, vinculado a la postura en la que me encuentro.

Para reconstituir este vidrio "en su totalidad", mi consciencia elabora lo que ve, se basa en lo que se percibe. De la misma manera, cuando reconozco a una persona por detrás o de perfil, es sin necesidad de verla por completo. Desde un punto de vista parcial, mi consciencia reconstituye la totalidad.

Para llevar a cabo su proyecto de transformar nuestra ingenua experiencia del mundo en un campo racional de estudio, Husserl toma y transforma un concepto de los escépticos griegos, la *epochè.* Pidieron la suspensión de su sentencia. Al no poder saber con certeza si lo que siento es verdadero o falso, pongo mi declaración entre paréntesis. Husserl adapta esta noción para convertirlo en una herramienta de método en su investigación fenomenológica.

Requiere que nuestra "actitud natural" hacia el mundo sea suspendida: lo que estamos acostumbrados a pensar, a creer espontáneamente, lo pondremos entre paréntesis, por el bien del método. Por lo tanto, si quiero estudiar rigurosamente en qué consiste mi consciencia al percibir este vaso de agua, debo descartar todo lo que es la tendencia

habitual, la actitud normal, de dejar que solo quede el fenómeno.

Razón o barbarie

A pesar de sus análisis austeros y su estilo a menudo árido, la fenomenología despertará, entre los filósofos, una audiencia considerable y una posteridad multifacética. Sin duda, este éxito se debe a la mezcla particular entre puntos de partida concretos, arraigados en las cosas y los hechos vividos, en las actitudes más comunes y, por otro lado, el deseo de un examen riguroso, racional y conceptual. Sartre, leyendo a Husserl, descubre con asombro que se puede hablar de un vaso de agua o una taza de café mientras se hace filosofía de forma rigurosa. Sartre fue uno de los primeros seguidores de la fenomenología e importó la idea de intencionalidad al pensamiento francés antes de la Segunda Guerra Mundial.

No hay que olvidar que la obra de Husserl hizo posible muchas de las grandes obras filosóficas del siglo XX. Uno no imaginaría el existencialismo de Sartre sin la contribución de la fenomenología, pero lo mismo debe decirse de la filosofía de Emmanuel Levinas o la de Maurice Merleau-Ponty. Más recientemente, Jacques Derrida depende directamente del pensamiento husserliano. Finalmente, no podemos omitir al alumno principal de Husserl, el parricidio entre sus hijos espirituales: Martin Heidegger.

Después de servir como asistente de Husserl, Heidegger lo sucedió como catedrático de filosofía en la Universidad de Friburgo. En cierto sentido, depende del legado de la fenomenología. Pero lo transforma tan radicalmente que se convierte en su destructor. La línea divisoria entre Husserl y

Heidegger se refiere a la relación con la ciencia y la racionalidad. Para Husserl, se trata de hacer triunfar a la razón. Para Heidegger, se tratará de criticarlo, de esforzarse por ir más allá del pensamiento metafísico, encarnado ejemplarmente por los nombres de Platón, Aristóteles y Descartes.

Entre ellos, la línea divisoria también es política: Heidegger se unirán al nazismo, mientras que Husserl -de origen judío por su padre y su madre, aunque se convirtió al protestantismo en su juventud- tratará de evitar que el pensamiento filosófico se hunda en el totalitarismo.

Al borde del abismo

Desde este punto de vista, el texto más conmovedor de Husserl, su libro testamentario, es la obra coloquialmente llamada, por sus lectores, *Krisis – La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Primero fue una conferencia que Husserl dio en 1935 y que luego transformó, ampliándola enormemente, en un libro.

Lanzó un grito de alarma contra el auge del irracionalismo en Europa, pero también, y sobre todo, contra la pérdida del sentido original del proyecto filosófico. Las ciencias se han emancipado del movimiento de pensamiento que las dio origen en Grecia. Al hacerlo, han olvidado el proyecto que los hizo existir. Para remediar esto, Husserl abogó por un retorno a las mentes de los griegos. A sus ojos, es necesario restaurar la razón europea, elemento fundador de una "humanidad racional", definida con y por la filosofía, y no simplemente a partir de costumbres o "rasgos antropológicos".

Husserl, por lo tanto, aboga por la verdad racional, por el horizonte infinito de la investigación científica permanente. Cierra esta trágica conferencia con este párrafo, que merece ser citado en su totalidad: "La crisis de la existencia europea sólo puede tener dos resultados: o el declive de Europa volviéndose ajena a su propio sentido racional de la vida, la caída en el odio espiritual y la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía, gracias a un heroísmo de la razón que supera definitivamente al naturalismo. El mayor peligro de Europa es el cansancio. Luchemos como "buenos europeos" contra este peligro de peligros, con este valor que tampoco teme a la infinidad del combate, y entonces veremos el incendio nihilista, el fuego rodante de la desesperación que duda de la vocación de Occidente hacia la humanidad, las cenizas de gran cansancio, el Fénix resucitado de una nueva vida interior y un nuevo aliento espiritual, una garantía de un gran y largo futuro para la humanidad; porque sólo el espíritu es inmortal. »

Husserl se expresó de esta manera en Viena en mayo de 1935. Mientras el nazismo ya está instalado en el poder, la persecución está creciendo. Poco después, estas fueron las leyes de Nuremberg antijudías, la invasión de Austria, la guerra mundial y el Holocausto. Husserl, que murió en 1938, solo vio los primeros fragmentos de esta barbarie que anunció y esperaba ver descartados. Pero eso es suficiente para romper su vida.

Porque sería un error considerar a este espíritu cristalino como un maestro que escapa serenamente de la historia, un hombre al que no le pasa nada, excepto aventuras conceptuales y viajes teóricos. Por el contrario, tan discreto

como es, hay un héroe trágico en el personaje de Husserl. El final de su vida fue verdaderamente dramático: al final de las leyes raciales de Nuremberg (1936), los nazis le prohibieron enseñar sobre la base de su ascendencia judía. Es abandonado por Heidegger, su discípulo y sucesor, que no hace nada para defenderlo o rehabilitarlo. Murió en 1938. En silencio y soledad.

De Husserl, ¿qué leer primero?

La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental. Traducción al francés de Gérard Granel (Gallimard, "Tel", 2004).

¿Qué sigue?

Meditaciones cartesianas (Vrin, 2000).

Idées directrices pour une phénoménologie (Gallimard, "Tel", 1985).

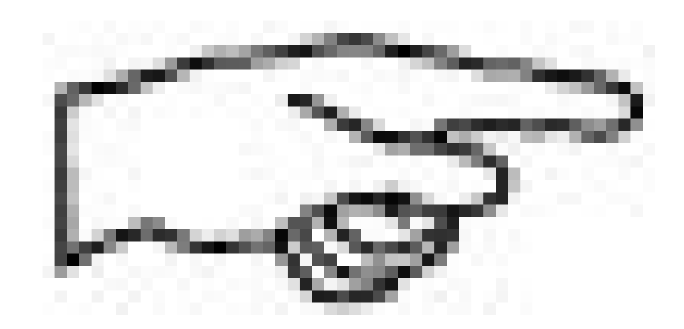
Sobre Husserl, ¿qué leer para ir más allá?

Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, de Emmanuel Levinas (Vrin, 2002).

Husserl et l'énigme du monde, de Emmanuel Housset (Seuil, "Points", 2000).



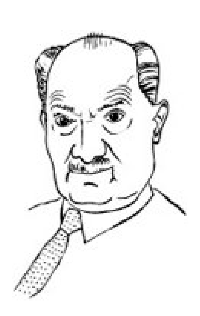
Con Husserl, la verdad depende sólo de la razón, y Europa debe redescubrir y reconstruir el proyecto de los griegos: fundar una humanidad filosófica.



Con Heidegger, por el contrario, la verdad está enmascarada y equivocada por la racionalidad, y Europa debe destruir la metafísica, cuyas hijas son la ciencia y la tecnología, para recuperar el proyecto de los griegos: hacer que el hombre habite como poeta.

6

MARTIN HEIDEGGER



• Nombre: MARTIN HEIDEGGER

• Lugares y entornos

La campaña católica de la Alemania de Suabia, la universidad bajo el régimen nazi, la Selva Negra y los poetas.

• 12 fechas

1889 Nace en Messkirch, Baden-Württemberg.

1909 Se matricula en la Facultad de Teología de Friburgo.

1911 Decide dedicarse a la filosofía.

1919 Asistente de Husserl en la Universidad de Friburgo.

1927 Publica *Ser y Tiempo*, una ruptura con Husserl.

1928 Sucede a Husserl en la Universidad de Friburgo.

1933 Elegido rector, apoya al régimen nazi.

1945 Prohibido enseñar por las autoridades aliadas.

1947*Carta sobre humanismo* dirigida a Jean Beaufret.

1951 Levantamiento de la prohibición de enseñanza.

1952-1969: Numerosas publicaciones.

1976 Muere en Messkirch el 26 de mayo.

• Su concepción de la verdad

La verdad, para Heidegger:

Debe definirse como "divulgación", muestra la presencia del Ser, se encuentra en poetas más que en científicos.

• Una frase clave

"La ciencia no piensa".

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Polémico, porque sigue siendo para algunos el más grande de los pensadores, anunciando e inaugurando una verdadera revolución mental, mientras que otros lo consideran un proselitista confuso y pastoso, erróneamente venerado y políticamente peligroso.

Donde recordamos que Martin Heidegger encuentra que Hitler tiene unas manos hermosas

El nombre de Heidegger indica un intento de ruptura en la filosofía. La racionalidad, la ciencia, la demostratividad se habían vinculado desde los griegos con la filosofía. Estos lazos son reafirmados y fortalecidos por Husserl, como por todo el movimiento de ideas de principios del siglo XX. Heidegger hace lo contrario. Se esfuerza por separar la ciencia y la filosofía, rechaza la primacía de la lógica, resucita en el pensamiento corrientes gnósticas que han estado dormidas durante mucho tiempo a pesar de los intentos de los románticos de despertarlas.

Martin Heidegger se crió en el campo a finales del siglo XIX en un pueblo católico y rural del sur de Alemania. Su padre era tonelero, sacristán en la iglesia parroquial, su madre vivía en casa. Toda su vida, quiere seguir siendo un hombre de la tierra, anclado en el suelo, reacio a la vida urbana. Rechaza obstinadamente lo que es "cosmopolita" y

"desarraigado". Las lógicas del capitalismo le siguen siendo ajenas, la dominación técnica de la tierra le parece aterradora. La instrumentalización de la naturaleza equivale a una devastación criminal. En esto, anuncia las características de ciertas corrientes ecologistas actuales.

El joven es notablemente dotado. Apoyado por la Iglesia, recibió una seria formación clásica, ingresó en el seminario y comenzó estudios teológicos. A la edad de veinte años, los abandonó. Eligió la filosofía, al final de una crisis personal de la que poco se sabe, excepto que marca su declarada ruptura con el catolicismo. En la Universidad Alemana, su carrera no es al principio nada notable. Pero en 1927, a la edad de 38 años, Martin Heidegger publicó un libro que rápidamente le valió una brillante reputación e hizo que su nombre se conociera lejos de las fronteras alemanas. Título abrupto: *Sein und Zeit,* Ser *y*Tiempo. La escritura es extraña, lo que dificulta la lectura incluso de los lectores de habla alemana. Sin embargo, el impacto es inmediato.

La cuestión de ser

Porque el libro es sorprendente, porque arroja luz sobre una cuestión muy antigua, que parece olvidada hace mucho tiempo: "el significado del ser". Esta pregunta fue escuchada por los primeros pensadores griegos. Está relacionado con la presencia, con el "hay", con el hecho de que hay "algo en lugar de nada", y no con la naturaleza de las diversas cosas que existen. Según Heidegger, esta pregunta original habría sido abandonada por la metafísica, desde Platón y Aristóteles, en favor de un interrogatorio sobre las propiedades de lo que existe (los "seres"). Este olvido del ser habría abierto la posibilidad de la ciencia y la manipulación

técnica, que son las hijas de esta metafísica que se olvida del ser.

Este cambio de perspectiva cambia una serie de cuestiones clave de cerca a cerca. Se cuestionan las concepciones filosóficas del tiempo, del sujeto, de la naturaleza humana, de la historia. Heidegger está trabajando para reformularlos. Algunos de sus contemporáneos sintieron que abrió una mutación de pensamiento, y su tono voluntariamente profético e incitador solo reforzó esta impresión. En la Universidad de Friburgo, la enseñanza de Heidegger está creciendo en audiencia. Sus alumnos —Karl Löwith, Hannah Arendt, Emmanuel Levinas, Hans Jonas, entre otros— sienten que forman parte de una aventura extraordinaria. Su maestría, de semestre en semestre, transforma la "historia del ser" en un pivote subterráneo de toda la historia. Así, el curso del mundo ya no depende de enfrentamientos militares, maniobras políticas, rivalidades económicas o invenciones científicas. De una manera más reservada y decisiva, la forma en que se piensa al ser viene a influir y transformar el destino de la humanidad.

Por lo tanto, Heidegger pretende reproducir toda la historia del pensamiento. Esta es una de las razones de su audiencia. No aborda la filosofía como una serie de textos cerrados, pertenecientes al pasado, los reactiva por el contrario de una manera verdaderamente dramática. Sin duda, este rasgo pertenece, en cierto sentido, a todos los filósofos. Lo que distingue a Heidegger, y da la sensación de una ruptura, es que afirma volver al corazón de los dispositivos más antiguos del pensamiento occidental. Empezando por la cuestión del ser: quiere unir su significado

original, describir el borrado que ha sufrido, enfatizar el poder que mantiene en reserva hasta nuestro presente. Elabora así una historia fundamental y subterránea, a largo plazo y de alto riesgo, donde el destino de todo lo demás se decide en secreto.

La verdad como revelación

Esto es particularmente claro en el seminario sobre la esencia de la verdad de octubre de 1931 a febrero de 1932. Este curso dedicado principalmente a Platón marca un paso importante en la clarificación de su concepción de la verdad. En 1926, ya trabajando en textos platónicos, Heidegger tenía una visión "ascendente" de la filosofía griega: la idea de ser desplegada gradualmente, desde los pre-socráticos hasta Aristóteles. Platón representó entonces un momento de radicalización esencial de lo que había estado sucediendo desde el principio, especialmente con su concepción de la idea del Bien en *la República.*

En 1931-1932, el paisaje era muy diferente. Vemos el establecimiento de un esquema destinado a una larga posteridad: en Platón, según Heidegger, la concepción lógica y demostrativa de la verdad comienza a reemplazar a la original y matutina que prevalecía anteriormente. El pensamiento griego, con Platón, abandonaría así su comprensión original con el ser para entrar en el campo de la metafísica, marcado por el "olvido del ser". El curso busca mostrar cómo la concepción de Platón de la verdad como la "adecuación de la cosa y la mente" que triunfa más tarde, siguiendo a Aristóteles y sus comentaristas, comienza a tener lugar en toda la metafísica y por lo tanto, según

Heidegger, en toda la ciencia y tecnología occidentales que participan en el mismo movimiento.

Esta concepción de la verdad deja de lado lo que la lengua griega dice "originalmente", según Heidegger, cuando habla de *alètheia.* La peculiaridad de este término griego es que está construido de manera privada: lo que traducimos como "verdad" se dice más o menos "sin esconderse". Para traducir el griego *alètheia,* Heidegger utiliza en alemán el término *Unverborgenheit,* que se ha traducido al francés como "develar", "detectar", "no ocultar", "abierto sin retirada"...

A pesar de su aparente novedad, este tema depende en gran medida del mito de los orígenes heredado del romanticismo alemán. Volver a los "significados originales" se considera necesario porque se considera que tienen un significado perdido, que por sí solo podría hacernos escapar del mundo perdido donde estamos. "En lo esencial", señala Heidegger, "el principio es lo inaccesible, lo más grande, y es porque ya no entendemos nada al respecto que, en casa, todo está tan completamente degradado, ridículo, tan fuera de lugar y lleno de ignorancia".

Encontrar este primer corazón es, por lo tanto, absolutamente no huir del presente. No se trata de refugiarse en el estudio estéril de un pasado que se ha ido para siempre. Por el contrario, se trata de encontrar, en el "paso atrás" hacia el original oculto, los medios radicales para superar los callejones sin salida de nuestro tiempo. El romanticismo alemán, con Friedrich Schlegel en particular, no dijo nada más: es volviendo a la grandeza perfecta del primer amanecer que podremos escapar de esta modernidad, degradada y degradante, por donde vagamos.

En un contexto histórico y un vocabulario diferentes, Heidegger reactiva muchas características de este mito romántico. La sobreestimación del origen, y particularmente de los significados originarios de la lengua, va acompañada de una sobreestimación del papel histórico de la filosofía y la poesía: "La esencia del descubrimiento de la fuerza de trabajo no tuvo lugar y no tiene lugar en las ciencias, sino en la filosofía original, en la gran poesía y sus proyectos (Homero, Virgilio, Dante, Shakespeare, Goethe)". Al mismo tiempo, el conocimiento científico se devalúa explícitamente: "Las ciencias reciben su fundamento, su dignidad y su derecho sólo de la filosofía". La historia se concibe como una decadencia, una decadencia, una lenta degradación de la perfección original: "Lo que ya está en marcha en Platón, el agotamiento de la experiencia fundamental [...] y la pérdida de poder de la palabra *atea* en su significado fundamental es solo el comienzo de esta historia en la que el hombre occidental, como un hombre existente, perdió su suelo y terminó siendo privado de suelo hoy. »

Heidegger, por lo tanto, quiere enfatizar lo que los filósofos no pensaban, el punto ciego de sus elaboraciones conceptuales. Al reino de la racionalidad, quiere sustituir la palabra de los poetas. Se trata de esperar un "otro pensamiento" que, hasta ahora, permanecería "en retirada". En este nativo, enterrado bajo nuestros pasos, estaría en reserva una promesa de futuro. Depende de nosotros tratar de volver a ello.

El lado oscuro

Esta relación con el ser, imbuida de fervor, respeto y gratitud, serenidad, ha pasado hace tiempo que es el

principal signo distintivo de Heidegger. Al menos en lo que se enseñó más a menudo sobre él, desde la década de 1960 hasta la década de 1980. Nunca, en ese momento, se mencionó realmente su participación en las instituciones nazis, su admiración por Hitler, sus juicios antisemitas, su silencio ensordecedor sobre el Holocausto. En ese momento, Heidegger no tenía un lado oscuro. Este ya no es el caso.

La vieja "versión oficial" de su compromiso con el nazismo ya no es sostenible. Quería que Heidegger se hubiera equivocado solo unos meses sobre la naturaleza del régimen de Hitler. Presionado por sus colegas, habría aceptado el cargo de rector de la Universidad de Friburgo el 21 de abril de 1933, antes de renunciar el 23 de abril de 1934. Estos diez meses de desconcierto tendrían que sopesarse contra las desgracias, incluso las persecuciones, que el régimen de Hitler le habría infligido durante una década.

Tal fue la presentación de los hechos por los discípulos más cercanos en la década de 1970. Hoy, esta imagen piadosa te hace sonreír. Varios libros han hecho posible descubrir una realidad completamente diferente. Unas fechas y citas permiten especificarlo.

En 1910, el primer texto publicado por Heidegger fue publicado en la *Allgemeine Rundschau,* una revista de tendencia antiliberal y antisemita. Celebra la figura del predicador agustino Abraham a Sancta Clara, conocido por su virulento nacionalismo y su llamado a los pogromos contra los judíos. Para el joven Heidegger, esta "cabeza de genio" buscaba "la salud del pueblo, en su alma y en su cuerpo". Mucho más tarde, en 1964, Heidegger, ahora famoso,

seguirá viendo en este crítico de judíos y turcos un "maestro para nuestra vida".

En 1916, el 18 de octubre, escribió a su esposa Elfriede: "El juicio *(Verjudung)* de nuestra cultura y universidades es realmente aterrador y creo que la raza alemana (die deutsche *Rasse)* debería encontrar suficiente fuerza interior para llegar a la cima". En 1918, el 17 de octubre, le confió: "Reconozco, cada vez con más urgencia, la necesidad de Führers". En 1920, el 12 de agosto, concluyó: "Todo está abrumado por judíos y especuladores".

En 1932, como su hijo Hermann había confirmado recientemente, Heidegger votó por el Partido Nazi. En 1933, el 12 de marzo, escribió -todavía en Elfriede- sobre el filósofo Karl Jaspers, que era uno de sus amigos cercanos: "Me conmociona ver cómo este hombre, puramente alemán, con el instinto más auténtico, que percibe la mayor exigencia de nuestro destino [...] sigue relacionado con su esposa". Este, ¿deberíamos especificarlo? – es judío. A Jaspers, que le pregunta cómo un hombre culto como él puede tener la más mínima admiración por el carácter vulgar y crudo que es Hitler, Heidegger responde: "Tiene unas manos tan hermosas"...

Convertido en rector en la Alemania del Tercer Reich, Heidegger se esforzó por revolucionar la Universidad para que estuviera a la altura del supuesto destino del pueblo alemán. Su supuesta desgracia, después de su renuncia, no fue de ninguna manera el resultado de su "resistencia", sino de disputas internas entre ideólogos nazis. Por el contrario, el *Discurso de su Rectorado* se convirtió en un clásico del nazismo, a menudo citado por organizaciones estudiantiles

antisemitas, reeditado en miles de copias hasta que... 1943 ! Después de la Noche de los Cuchillos Largos el 30 de junio de 1934, Heidegger participó en septiembre en un proyecto para la Academia de Maestros del Reich, donde propuso "repensar la ciencia tradicional a partir de las preguntas y fuerzas del nacionalsocialismo". Todavía en 1943, cuando la escasez de papel estaba en su apogeo, las ediciones de Klostermann fueron concedidas por el Ministerio una entrega especial para... imprimir las obras de Heidegger. ¿Perseguido?

Después de la guerra, prohibida de enseñar de por vida por las autoridades aliadas, finalmente se le permitió volver a enseñar solo en 1951, Heidegger nunca condenó explícitamente el nazismo. Tampoco tomará una posición sobre el asesinato de millones de judíos. A este silencio, que mantuvo incluso cuando el poeta Paul Celan lo visitó sobre este tema, se agregaron los "cordiales saludos navideños y de Año *Nuevo"* que dirigió nuevamente, en 1960, al raciólogo Eugen Fischer, fundador y director del Instituto de Higiene Racial, que inspiró en particular las experiencias del Dr. Mengele.

¿Dos lados o uno?

¿Cómo pensar en la relación entre el filósofo Heidegger y el militante Heidegger? Hay tres maneras de responder a esta pregunta. La primera es negar, rotundamente, la existencia misma de un lado oscuro de Heidegger. Una pequeña tropa de discípulos persiste en hacer creer que su maestro está siendo calumniado al recordar su fervor por la esvástica. El resultado es extraño, porque hay que interpretar cada gesto de forma diferente. Cuando Heidegger hace el saludo nazi, magnifica al Führer, usa los términos del

vocabulario racial de Hitler, hay que argumentar que quiere decir "otra cosa", encaja en otro contexto. Lo que hace y dice siempre tiene un significado diferente al que creemos.

La segunda actitud es tratar de mantener unidas a estas dos partes, en su tensión, soportando la incomodidad que despierta su oposición. Quienes adoptan esta actitud consideran tanto que Heidegger es uno de los más grandes pensadores de los tiempos modernos como que fue profunda e intensamente nazi. La dificultad a resolver es entonces saber dónde y cómo cruzar un límite entre la llamada del ser y las secciones de asalto, o explicar cómo las dos pueden combinarse.

La tercera salida es considerar que solo existe el lado oscuro, el que se cree que es claro es solo su cara externa, o su apariencia vista desde lejos. En otras palabras, todo en el caso de Heidegger sería la misma fuente de inspiración que Hitler, solo que de una manera más eludida, más detallada, más retorcida.

El hecho es que en 1933, en Friburgo, Heidegger vio el arresto de sindicalistas, molestó a judíos, rompió las ventanas de las tiendas "no arias". No toma el maquis ni el camino del exilio, sino su mapa del partido nazi. Admitiendo que su pensamiento no lo empujó allí, nada en su filosofía lo detuvo, ni una muesca de detención ni salvaguardas. A partir de ahí, uno puede preferir caminar con otros filósofos. Y elige ignorarlo.

Queda por ver por qué razones fascinó tanto, por qué manantiales terminó convirtiéndose, de hecho, en un pensador maestro, más cercano, en este caso, a los gurús-profetas que a los pensadores científicos. ¿Cómo tuvo lugar

su redención y olvido de sus faltas, a pesar de que una gran cantidad de pruebas irrefutables -archivos, testimonios de contemporáneos, el trabajo de historiadores- no dejaron dudas sobre la realidad de su decidido compromiso con las autoridades hitlerianas y las instituciones del Tercer Reich?

Una pasión francesa

En la Liberación, las autoridades aliadas tomaron la decisión, con pleno conocimiento de su caso, de prohibir definitivamente a Martin Heidegger de toda la educación pública. Georg Lukács lo había apodado durante mucho tiempo el "S.A. del pensamiento", mientras que Theodor Adorno juzgó su doctrina "fascista" de arriba a abajo.

Por lo tanto, podemos encontrar enigmática la fascinación sin igual que este autor ejerció, en Francia, durante más de sesenta años. Ningún otro país, en Europa o en cualquier otro lugar -aparte de Japón- ha visto sus librerías inundadas con tantas publicaciones de o sobre Heidegger, sus estudiantes regados con tantos Cursos inspirados en Heidegger, sus intelectuales animados, en su mayor parte, por tanto fervor piadoso hacia el pensador de la Selva Negra.

Esta piedad, esta connivencia en la admiración extática todavía está lejos de ser realmente dilucidada. ¿Cómo logró Heidegger reconstruir su virginidad política y su legitimidad intelectual tan rápidamente en el lado francés del Rin? En el período inmediato de la posguerra, comunistas como Henri Lefebvre denunciaron al "Heidegger nazi", fervientes católicos como Gabriel Marcel lo molestaron. Sartre jugó un papel crucial en su rehabilitación, eligiendo reducir su compromiso hitleriano a una vaga debilidad de carácter. Sin

embargo, las controversias continuaron en *los Tiempos Modernos,*en 1947 y 1948, con en particular los ataques de Karl Löwith y Eric Weil contra los peligros del pensamiento heideggeriano.

La coronación francesa fue obra de Jean Beaufret, luego René Char. El maestro y el poeta tenían en común que eran antiguos combatientes de la resistencia. Por lo tanto, todo lo que estaba turbio fue enterrado. A pesar de algunas turbulencias, como el descubrimiento y publicación por Jean-Pierre Faye, en 1961, de varias proclamas nazis de Heidegger, la fascinación por esta obra se convirtió en uno de los ejes de la reflexión francesa. Varios pensadores -desde Jean-Paul Sartre hasta Jacques Derrida, pasando por Kostas Axelos, Emmanuel Levinas o Paul Ricœur, entre otros- tenían en común trabajar, cada uno a su manera, en una relación de proximidad, más o menos grande, con el enfoque de Heidegger.

Esta atención multifacética, obsesionada o distante, carecía de sentido crítico. Heidegger puede profesar que sólo el griego y el alemán son lenguas filosóficas, pero puede inventar etimologías extravagantes, multiplicar contorsiones verbales, fabricar una gnosis poética-ecológica-religiosa catastrófica y fantasmal, desertar de la historia del pensamiento reteniendo solo a unos pocos filósofos e ignorando a otros, puede afirmar que "la ciencia no piensa", para mostrar continuamente su odio al cosmopolitismo y la modernidad, para repetir su desprecio por la racionalidad, su odio a la técnica, su veneración por el papel de los poetas, continuó atrayendo la atención en la tierra de Descartes. A

pesar de la existencia de obras que han despejado el terreno, este enigma aún está por dilucidar.

De Heidegger, ¿qué leer primero?

Preguntas I y II (Gallimard, "Tel", 1990).

¿Qué sigue?

Caminos que no llevan a ninguna parte (Gallimard, "Tel", 1986).

Être et Temps (Gallimard, 1986).

Sobre Heidegger, ¿qué leer para ir más allá?

Martin Heidegger, elementos para una biografía, de Hugo Ott (Payot, 1990).

*Heidegger en*Francia, de Dominique Janicaud (Hachette, 2005).

Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía, de Emmanuel Faye (Le Livre de poche, 2007).

PARTE III

Tercera parte
Al límite de las palabras

El análisis del lenguaje ha adquirido una importancia en la filosofía del siglo XX sin precedentes en la historia. No hace falta decir que la existencia del habla, la correspondencia de palabras e ideas, las estructuras de los idiomas y su origen, habían sido durante mucho tiempo temas importantes de reflexión filosófica. Las preguntas y disputas que han suscitado van a través de los siglos. Pero estas fueron, al final, solo algunas de las preguntas. Con el siglo XX, el lenguaje se convirtió en una cuestión fundacional.

Lo que se ha llamado el "giro lingüístico" considera todas las preguntas desde el ángulo de su formulación, tanto formal como lógica. Apareciendo en particular por Russell y los lógicos de principios de siglo, se desarrolló en la investigación de Ludwig Wittgenstein y en el trabajo del Círculo de Viena, antes de terminar coloreando casi toda la reflexión contemporánea. La actitud principal es eliminar los problemas fuera de lugar, las preguntas irrelevantes

generadas por nuestra falta de atención a los giros del lenguaje, nuestras confusiones entre formas de decir y realidades.

Gran parte de la filosofía se ha convertido en un análisis del lenguaje cotidiano, o una exploración de las brechas entre las formas cotidianas de hablar y el rigor de un lenguaje puramente lógico. Además, esta metamorfosis se une a otros aspectos de los cambios en el vocabulario en el siglo XX.

De hecho, cuando hablamos de una "solución final" para designar el asesinato y la cremación de millones de judíos, cuando los arrestos, las deportaciones, los asesinatos se llaman "limpieza", "purificación" o "tratamiento especial", la deshumanización también implica las formas de expresarse. De hecho, muchos términos antiguos se vacían de su significado por el advenimiento del totalitarismo. Los mismos nombres de "ciudadano", "libertad pública", "política" parecen fórmulas vacías. Ahora no sabemos ni qué significaron exactamente ayer ni qué podrían significar mañana. Todo tiene que ser reconstruido.

Si el ámbito político es un paisaje de ruinas, el de las ciencias parece menos afectado: ¿no es su lenguaje preciso, objetivo, hecho a medida para dar cuenta de observaciones y experimentos? Sin embargo, incluso esto se pone en duda: la traducción de términos, de un idioma a otro, es imperfecta y la idea misma de significado no es tan sólida como pensamos.

Estos momentos fundacionales de cuestionamiento contemporáneo están vinculados a las obras que ahora conoceremos. Ludwig Wittgenstein examina nuestra relación

con las palabras para disolver los falsos problemas que construimos a partir de nuestras malas interpretaciones de los giros cotidianos. Hannah Arendt analiza cómo los términos centrales de la política han quedado sin sentido, y en qué dirección podría comenzar su eventual reconstrucción. Willard Van Orman Quine señala los límites del lenguaje científico, la complejidad engañosa de las nociones de traducción y significado.

Los tres, con diferentes métodos, conducen a todo el pensamiento contemporáneo por nuevos caminos, marcados por la atención al lenguaje. A partir de ahora, toda la reflexión sobre la verdad, su significado y su estatus, pasa por el análisis de los "juegos del lenguaje". Una tendencia que sigue creciendo hasta hoy.

7

LUDWIG WITTGENSTEIN



• Nombre: LUDWIG WITTGENSTEIN

• Lugares y entornos

Viena en la época de su esplendor, y Cambridge como refugio de pensamiento. Pero también una cabaña solitaria en Noruega, para aventureros en busca de certeza.

• 9 fechas

1889 Nace en Viena, en el seso de una familia acomodada.

1911 Se muda a Cambridge con Bertrand Russell.

1914-18 Voluntario en el ejército austriaco. Heridos y encarcelados en Italia. Escribió su primer libro.

1919 Renuncia a su fortuna, se convierte en maestro en las montañas.

1921 Publica su primer libro, Tractatus logico-philosophicus.

1929 Regresa a Cambridge.

1935 Viaje a la URSS.

1939 Elegido profesor en la Universidad de Cambridge, enseña en su apartamento.

1951 Muere de cáncer.

• Su concepción de la verdad

La verdad, para Wittgenstein:

No se distingue de nuestras formas de hablar, se analiza en términos lógicos y lingüísticos, debe abordarse limpiando el pensamiento de los errores generados por nuestro uso de las palabras.

• Una frase clave

« Lo que no podemos decir, debemos silenciar. »

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Se convirtió en el centro, ya que sus cuadernos, notas de conferencias y textos póstumos fueron publicados. Limitado durante su vida a un pequeño círculo, la audiencia de su pensamiento ha seguido creciendo en las últimas décadas. Ahora es imposible ignorarlo.

Donde descubrimos cómo Ludwig Wittgenstein se compromete a limpiar el pensamiento

¿Cómo usamos las palabras? ¿Cómo es que se corresponden con la realidad? ¿Cuándo tomamos las palabras por realidades, cuando son solo formas de decir? ¿De qué manera podemos darnos cuenta de estos errores? ¿Es posible ponerle fin? ¿O para mitigarlos? Este es el tipo de preguntas que Ludwig Wittgenstein siguió tocando.

Es, a su manera, un personaje de novela. Ingeniero, soldado, jardinero, maestro de escuela, arquitecto, maestro, ermitaño, camillero... sigue cambiando de apariencia. Su genio nómada rompe con muchos entornos, mientras desarrolla una obra inmensa y radical. Su enfoque filosófico, decisivo y atípico, es uno de los más originales de los

tiempos modernos. No es de extrañar que su influencia haya crecido de manera constante desde su muerte en 1951.

Tomó tiempo hacer un balance de su contribución, ya que no publicó casi nada durante su vida. ¿Qué le fascina primero? Música y mecánica. La música es inevitable, cuando uno nace en Viena, en 1889, en un palacio donde siete pianos están uno al lado del otro y donde todos son neuróticos y virtuosos: es para Paul, el hermano pianista que perdió un brazo en la guerra, que Ravel compondrá el *Concierto para la mano izquierda.* Brahms es un íntimo de la familia, como el pintor Klimt y muchos artistas. El padre, Karl, es rico: recibe a los Carnegies y a los Krupps. Pero este maestro de hierro es amigo de las nuevas artes, le gusta particularmente lo que conmociona a la burguesía austriaca.

El niño y la máquina de coser

El pequeño Ludwig no solo sueña con convertirse en director de orquesta. Hizo solo, desde cero, a la edad de once años, una máquina de coser. Ruedas dentado, motores, aviones forman su universo. Asistió a una escuela privada en Linz. En su clase, un tal Adolf Hitler. No es imposible que Ludwig sea el brillante joven judío del que habla Hitler, y de quien más tarde querrá vengarse. Sin embargo, también hay que tener cuidado con la proliferación de la ficción. Mejor desconfiar de la tendencia a terminar viendo a Wittgenstein en todas partes.

A la edad de veinte años, comenzó a estudiar ingeniería y se fue a Manchester para aprender los sistemas de propulsión de los aviones. Las matemáticas comenzaron a fascinarlo, y pronto las preguntas lógicas y filosóficas que planteaba. Seguirá en Cambridge los cursos de Bertrand

Russell, que acaba de publicar con Whitehead los *Principia Mathematica.* Obviamente, Wittgenstein se siente atraído por la teoría lógica pura y la abstracción filosófica. Sin embargo, duda. ¿Es este su camino?

En *Retratos de la memoria,* Russell recuerda a este joven como ningún otro: "Era extraño, y sus nociones me parecían extrañas, de modo que toda una cuarta parte no podía saber si era un hombre de genio o simplemente un excéntrico. Al final de su primer mandato en Cambridge, se me acercó y me dijo: "Por favor, dime si soy completamente estúpido o no". Le respondí: "Querida, no sé, ¿por qué preguntarme?" Él dice: "Porque, si soy un completo idiota, me convertiré en un aeronauta; de lo contrario, me convertiré en filósofo". Le dije que me escribiera algo, durante las vacaciones, sobre un tema filosófico, luego le diría si era completamente estúpido o no. Al comienzo del trimestre siguiente, me trajo el resultado de esta sugerencia. Después de leer una sola frase, dije: "No, no debes convertirte en un aeronauta". Y no se convirtió en uno. »

Se convirtió en soldado, porque la guerra acababa de estalló. Asignado a un torpedero en el Vístula, Wittgenstein escribió su primer libro sobre pequeños cuadernos, en el ruido de las máquinas, la fatiga y el frío. Objetivo: acabar con la filosofía. Lo principal radica en una crítica del lenguaje capaz de disolver las cuestiones artificiales de la metafísica. Las únicas oraciones con significado describen hechos, eventos que tienen lugar en el mundo. ¿Qué es el mundo mismo, su textura, su presencia? Esto sigue siendo imposible de decir.

Si tengo que responder a la pregunta "¿qué es verde?" hecha por alguien que no sabe nada al respecto, solo puedo decir "eso es todo"... mostrándole algo verde. Esta realidad fuera del lenguaje, podemos señalarla y experimentarla, pero no decirla. Wittgenstein la llama "la mística". El error más común es querer expresar esto indescriptible. Contra esta ilusión, postula como regla: *"Lo que no podemos decir, debemos silenciarlo".*

Profesor en Baja Austria

El breve volumen que reúne sus análisis recibe un título disuasorio: *Tractatus logico-philosophicus.* Publicada en 1921, fue rápidamente considerada por los lectores capaces de entenderla (aunque solo fuera en parte...) como una de las mejores obras de su tiempo. Wittgenstein, por otro lado, está completamente desinteresado en ello. Ya está en otra parte. Hereda parte de la inmensa fortuna paterna, e inmediatamente se deshace de ella con un regalo a sus hermanos y hermanas, menos perturbado por este dinero, explica, de lo que habrían estado los pobres. Después de algún tiempo como jardinero en el monasterio de Hütteldorf en Baja Austria, se graduó como maestro, pero se fue para construir una cabaña en Noruega en Skjolden, al borde de un lago desierto. Vivió allí durante un verano, antes de aprender a leer y contar a los pequeños montañeros austriacos en pueblos perdidos: Puchberg, Trattenbach, Otterthal... Después de unos años, se cansa. Contrariamente a lo que Rousseau había esperado, los campesinos son mezquinos, sus hijos de mente estrecha.

¿Qué fue a hacer en esos rincones perdidos? "Se volvió completamente místico", escribe Russell. La ansiedad y la

inestabilidad nunca lo abandonan, su homosexualidad lo hace culpable. Keynes, en 1924, intentó que volviera a trabajar. "Todo lo que realmente tenía que decir, lo dije y, por el hecho, la fuente está seca. Suena extraño, pero así es", responde Wittgenstein. Todavía le toma algún tiempo antes de que encuentre su camino de regreso a la universidad. Construyó una casa en Viena para su hermana Margarete, dibujó los planos, las puertas, las cerraduras, los radiadores... Todavía se puede admirar en la Kundmanngasse. Su estilo de arquitectura evoca el de Loos.

Wittgenstein finalmente regresó a Cambridge en 1929. Defendió su tesis doctoral sobre el *Tractatus,* diciéndole a los miembros del jurado, incluido Russell: "No se preocupen, sé que nunca entenderán nada al respecto". Habiéndose convertido en un maestro, este energizante no hace nada como todos los demás. En lugar de dar lecciones, reúne a algunos estudiantes en su habitación y dicta, de manera inexorable, sus pensamientos. En forma de acertijos curiosos, juegos que parecen historias para dormir de pie. A primera vista, porque de cerca a cerca, a fuerza de pasar cerca de los mismos rompecabezas por una serie de circuitos diferentes, todo el paisaje se transforma.

"Una vida maravillosa"

El hombre que los expertos ahora llaman "Wittgenstein II" entonces inventa una nueva forma de pensar. Critica sus análisis anteriores. Lo que le interesa: desentrañar las múltiples formas en que operamos las palabras, "salirse con la vida" -o "confundirnos"- con el significado fluctuante que les atribuimos. "Una palabra no tiene un significado dado, por así decirlo, por un poder independiente de

nosotros; por lo que podría haber algún tipo de investigación científica sobre lo que realmente significa la palabra. Una palabra tiene el significado que alguien le ha dado. Continúa, lejos de su rigidez de antaño: "Muchas palabras no tienen un significado estricto, pero no es un defecto. Pensar lo contrario sería como decir que la luz de mi lámpara de trabajo no es una luz real, porque no tiene un límite claro. »

Estos años de caminar en voz alta en pensamiento lo movilizaron pero no lo dejaron satisfecho. Circulan cuadernos mimeografiados. El pensador sigue experimentando, pero no publica nada. Continuó su impredecible vagabundeo, se fue a la URSS, luego encontró su camarote en Noruega, finalmente regresó a Cambridge, donde le concedieron una prestigiosa cátedra en 1939. La dejó durante la guerra para convertirse en camillero, renunció a la universidad a la terminó la lucha y volvió a vivir, esta vez en Irlanda, en una cabaña de pescadores. Otros viajes aún ocuparon el final de su vida: Estados Unidos, regreso a Viena, última visita a Noruega. Investigador del descanso siempre en movimiento, Wittgenstein murió de cáncer el 29 de abril de 1951. Última frase: "Diles que he tenido una vida maravillosa. ¿El chiste definitivo o, simplemente, la verdad?

La caza del falso problema

Porque su vida, en cierto sentido, fue maravillosa. Según otros criterios, por supuesto, que el éxito social, financiero o académico. Con extraordinaria libertad, inventó una manera, febril y frágil, inflexible e inquieta, de continuar su búsqueda. Pero, ¿qué estaba buscando exactamente? ¿Cómo definir el estilo de su pensamiento? "Lo que hacemos es

limpiar nuestras nociones, aclarar lo que se puede decir sobre el mundo". Al dividir lo que nuestras palabras pueden y cómo se usan y lo que queda fuera del alcance del lenguaje, ha perfeccionado la búsqueda del falso problema.

Su propia actividad no consiste en "hacer" la filosofía, sino en deshacerla. Nunca trabaja para perpetuar la masa de preguntas generadas por veinticinco siglos de cavilaciones metafísicas. Al contrario, se compromete a limpiarlo. Mejor: primero sueña con tener éxito, al límite, en disolver este caparazón. A sus ojos, la mayoría de los problemas surgen de ilusiones, errores y malentendidos generados por nuestra forma de hablar. La reflexión debe liderar "una lucha contra la fascinación que ejercen sobre nosotros las formas de expresión".

En Cambridge, para deshacer lo que él llama muy bien "calambres mentales", Wittgenstein busca distinguir los usos que hacemos de las palabras. Si nuestros términos parecen ser siempre los mismos, no les damos un significado idéntico para cuestionar o afirmar, ordenar o describir, suponer o quejarse. Para capturar estas distintas situaciones, Wittgenstein inventó "juegos de lenguaje": ficciones cortas, descripciones de mundos imaginarios. En un universo que duraría solo veinte minutos, imagina que una maestra enseña a sus alumnos a contar. ¿Diríamos que hace matemáticas? O: cuando gritamos "¡Ay!", ¿podemos pensar en el ajo? O: si te imaginas a Goethe tratando de escribir una sinfonía de Beethoven, ¿por qué te sientes avergonzado?

La aparente extrañeza de estos juegos puede evocar ciertas prácticas del budismo zen. Hay otros puntos de proximidad: la intención de "limpiar" el pensamiento, de

deshacerse de las tensiones, de promover una doctrina-herramienta. Wittgenstein compara su trabajo con una escalera: esencial para escalar, uno no lo lleva consigo mismo una vez pasada la pared, lo que se puede comparar con el Buda comparando su doctrina con una balsa, que uno no lleva en su espalda una vez que llega a la otra orilla. A estos elementos de posible paralelismo se añadirá una dimensión existencial del pensamiento, que conduce a una modificación de la vida. "Trabajar en filosofía [...] es sobre todo un trabajo sobre uno mismo", escribe, y agrega en otra parte: "La solución del problema que ves en la vida es una forma de vida que hace desaparecer el problema".

¿La mejor manera de limpiar el pensamiento sería transformar su existencia? Wittgenstein parece haberlo creído. Lo entendemos mejor desde hace unos diez años, gracias al descubrimiento de sus *Cuadernos,* que creíamos perdidos, escritos en Cambridge y Skjolden, en su cabaña en Noruega. Descubrimos a un hombre que sueña con componer melodías, teme quedar atrapado en la locura y considera que la filosofía solo tiene el poder débil de "apaciguar la mente en asuntos insignificantes". Este Wittgenstein sigue siendo un buscador solitario de lo absoluto. Caza a Dios y no encuentra a nadie, pero con gran estilo... « Un alma que, más desnuda que otra, va de la nada al infierno cruzando el mundo, causa una mayor impresión en el mundo que las almas burguesas vestidas. »

Esta frase, por supuesto, también habla de él. Y quizás, paradójicamente, de su "maravillosa vida". Permanece siempre "un alma más desnuda que otra", nunca interrumpas el viaje, no dejes de mirar ni de deambular, sé

un genio sin posar, enseña en Cambridge pero se burla de ello aunque, ve al cine a ver westerns en lugar de escribir un artículo para *revista Mind,* limpia constantemente filosofía y ponte una corbata, un día, para ofrecer en su camerino rosas rojas a Yvette Guilbert... sin duda esta es una vida maravillosa.

Un hombre sin certeza

La plaza de Wittgenstein sigue siendo difícil de definir, y las discusiones sobre el alcance de su trabajo permanecen abiertas. Esquemáticamente, se ha convertido en costumbre distinguir una primera parte de su viaje, la del *Tractatus logico-philosophicus,* o "Wittgenstein I", destinada a poner fin a la filosofía. No construiría nada, no cambiaría el mundo de ninguna manera, sino que por el contrario dejaría todo como está. Su impacto es solo crítico.

La esencia de la actividad filosófica, para esta primera vía de Wittgenstein, es una crítica del lenguaje que debe conducir a una especie de autoexisda. Las únicas oraciones con significado son aquellas que describen hechos, eventos que tienen lugar en el mundo. En este sentido, la ciencia es posible y solo dice el mundo. Pero este mundo en sí mismo, su textura, su presencia, sigue siendo imposible de decir. El error más común es tratar de expresar esto indescriptible. La metafísica, desde este punto de vista, es imposible e ilusoria.

Con este breve volumen, ¿se cierra el caso? Wittgenstein parece haber logrado desentrañar qué hacer para usar legítimamente nuestras oraciones y qué evitar para no caer en la palabrería hueca de los filósofos. Eso es suficiente. Sin embargo, en la década de 1930, en Cambridge, muchos elementos cambiaron. Los juegos de idiomas diversifican en

gran medida los enfoques y las perspectivas. Y las *Investigaciones Filosóficas,* así como las *Fichas,* marcan la ruptura de "Wittgenstein II" con el pensamiento de su predecesor, "Wittgenstein I".

Podría ser que no debamos ceñirnos a esta conveniente pero esquemática bi-partición entre "I" y "II". En la noche de su vida, entre 1949 y 1951, Wittgenstein escribió una serie de notas, numeradas del 1 al 676, la última de las cuales fue garabateada dos días antes de su muerte. El texto, publicado bajo el título *De certeza,* puede ser desconcertante. No expone, de manera clásica, el desarrollo de un análisis continuo. Más bien, regresa, de secuencia en secuencia, sobre las mismas dificultades, vistas cada vez desde un punto de vista diferente. Objetivo: deshacer un nudo de falsos problemas enredados. Medios: humor y lógica, encarnados por historias, a primera vista inusuales o locas.

Aquí hay algunos ejemplos:

430. Me encuentro con un marciano y me pregunta: "¿Cuántos dedos de los dedos tienen los seres humanos?" − Yo digo: "Diez. Te lo mostraré", y luego me quito los zapatos. Si se sorprendiera de que yo supiera esto con tanta confianza sin mirarme los dedos de los manos, ¿diría: "Los seres humanos sabemos cuántos dedos tenemos, ya sea que los veamos o no"?

450. Estoy sentado con un filósofo en el jardín; dice muchas veces: "Sé que esto es un árbol" mientras señala un árbol cerca de nosotros. Una tercera persona entra y escucha eso, y yo digo: "Este hombre no está loco. Hacemos filosofía. »

¿Qué está tratando de disolver Wittgenstein de esta manera? Una falsa concepción, típicamente filosófica, de la duda y el conocimiento. Decir, frente a un árbol, que

sabemos que es un árbol, esta es una situación... ¡lo que nunca sucede! Si lo fabricamos artificialmente, forjamos al mismo tiempo la ilusión de conocimiento que no corresponde a nada. Desde su punto de vista, no tiene sentido decir "sé que esta es mi mano", o "tengo diez dedos, estoy seguro". Porque, de hecho, nunca pensamos en ello. Como resultado, lo que caracteriza la certeza no es ser explícito, sino por el contrario permanecer en silencio.

Nadie duda de que la Tierra existió hace cien años. ¿Podemos decir que cada uno de nosotros lo *"sabe"*? El hombre razonable, insiste Wittgenstein, *no tiene* dudas ciertas. ¿Es mi nombre mi nombre? ¿Desaparecen ambas manos cuando duermo? ¿Es el idioma que hablo el que creo que hablo? ¿Es la dirección de mi casa la que creo que conozco? Tantas preguntas que nos hacemos solo si estamos locos, o filósofos. En la vida real, es bastante diferente: "476. El niño no aprende que los libros existen, que existen sillones, etc., sino que aprende a buscar libros, a sentarse en sillones, etc."

A la certeza como un producto artificial que habría sido capaz de resistir la gran máquina de la duda de los filósofos, Wittgenstein se opone a una forma de vida de certeza. En lugar de ser un punto de llegada, es un punto de partida, una especie de evidencia animal integrada en la acción. Esta certeza no es intelectual ni conceptual. No resulta de las dudas, nos permite construirlas, es ella la que constituye el telón de fondo. Al principio es certeza. Tan obvio, tan anclado en la acción y el uso, tan corpóreo que debemos renunciar a cualquier idea de justificarlo lógicamente.

Todavía estamos lejos de haber aprehendido realmente esta revolución. Si nos lo tomamos en serio, toda la cuestión del conocimiento debe hacerse de manera diferente. Al "Sé que no sé nada" de Sócrates, al "¿qué sé yo?" de Montaigne al "¿qué puedo saber?" de Kant hay que añadir ahora la perturbación de Wittgenstein. Se puede resumir de la siguiente manera: "Primero vivo, luego lo sé". O, si quieres decirlo a tu manera: "No sabía que tenía diez dedos de los dedos de los dos hasta que un marciano me hizo la pregunta".

De Wittgenstein, ¿cuál leer primero?

De la certitude, traducción de Danièle Moyal-Sharrock (Gallimard, «Bibliothèque de philosophie», 2006).

¿Qué sigue?

Le Cahier bleu et le Cahier brun (Gallimard, "Tel", 2004).

Tractatus logico-philosophicus (Gallimard, "Tel", 2001).

Sobre Wittgenstein, ¿qué leer para ir más allá?

Invitación a leer Wittgenstein, de Gilles-Gaston Granger (párrafo, 1990).

Wittgenstein et les limites du langage, de Pierre Hadot (Vrin, 2004).

Wittgenstein. Les sens de l'usage, de Sandra Laugier (Vrin, 2009).

Wittgenstein : la rime et la raison, de Jacques Bouveresse (Éditions de Minuit, 1973).



Con Wittgenstein, lo que importa es el uso de las palabras, no su propio contenido. Lo principal es la función que realizan y cómo los usamos.



Con Hannah Arendt, lo que cuenta es la forma de intentar reconstruir un sentido a palabras que se han convertido, tras las guerras y totalitarismos del siglo XX, en cáscaras vacías: ciudad, ciudadano, libertad, poder.

8

HANNAH ARENDT



• Nombre: HANNAH ARENDT

• Lugares y entornos

Desde la universidad alemana antes de que los nazis llegaran al poder hasta las universidades americanas, pasando por París, toda una vida de viajes, bohemia y escritura incesante.

• 10 fechas

1906 Nace en Hannover el 14 de octubre.

1928 Después de estudiar filosofía con Husserl y Heidegger tesis con Jaspers, *El concepto de amor en San Agustín.*

1933 Deja la Alemania nazi para irse a Francia.

1941 Deja Francia para irse a los Estados Unidos.

1951 Se convierte en ciudadano estadounidense, publica Los *orígenes del totalitarismo.*

1955-1967 Enseña filosofía en varias universidades estadounidenses.

1958 Publica Condition of Modern Man.

1963 Publica Eichmann en Jerusalén.

1967 Profesor de Filosofía en la New School for Social Research (Nueva York).

1975 Muere en Nueva York el 4 de diciembre.

• Su concepción de la verdad

La verdad, para Arendt:

Se define en relación con la acción, está vinculada a la pluralidad de concepciones humanas, depende de las condiciones históricas y políticas de cada época.

• Una frase clave

“Las palabras correctas que se encuentran en el momento adecuado son acción.”

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Está creciendo, porque los temas que aborda y las tesis que apoya encuentran un eco cada vez más vivo. Una vez considerado secundario, su trabajo ahora se considera a veces central para comprender la modernidad.

Donde Hannah Arendt busca cómo reconstruir una ciudad en ruinas

"Había en ella una intensidad, una dirección interior, una búsqueda instintiva de la calidad, una búsqueda a tientas de la esencia, una forma de llegar al fondo de las cosas, que extendía un aura mágica a su alrededor. Uno sentía una determinación absoluta de ser uno mismo, que sólo era igualada por la gran sensibilidad de uno. Así lo dijo el filósofo Hans Jonas el día del funeral de Hannah Arendt en Nueva York el 8 de diciembre de 1975. Evoca al asombroso y brillante joven estudiante judío que había estado asistiendo a las clases de Heidegger en Marburgo con él medio siglo antes. Pero estas frases también se aplican a toda la

trayectoria, vida y obra mezclada, de esta mujer que se arriesgó a pensar en la oscuridad del siglo para que un poco de luz vuelva a ser posible.

De hecho, Hannah Arendt nunca dejó de querer entender. Para la mujer que fue, desde los catorce años, lectora de Kant en la ciudad donde vivía, en la propia Königsberg, este deseo obstinado primero tomó un giro puramente filosófico. Poco dotada para las medias medidas, estudiará, en la Alemania de la década de 1920, con los mejores: Heidegger, Bultmann, Jaspers. Estos primeros años estuvieron marcados por la fiebre de los descubrimientos, la necesidad de dilucidar el presente y la pasión que compartió con Heidegger, y un primer libro, su *tesis, Le Concept d'amour chez Augustin*, publicada en 1929.

1933 marca un primer descanso en su carrera. Heidegger celebra las virtudes del Führer y quiere reformar la Universidad, es arrestada como judía y escapa a Francia. "Dejé Alemania bajo la influencia de esta idea, naturalmente algo exagerada: ¡nunca más! Nunca más me tocará ninguna historia intelectual: ya no quiero tratar con esta sociedad. En Francia, trabajó para organizar la partida de niños judíos a Palestina, hasta 1941, cuando tuvo que exiliarse nuevamente, esta vez para los Estados Unidos.

Fue allí donde se enteró de los campos de exterminio. Por lo tanto, se esfuerza por comprender lo que desafía a la inteligencia: el nacimiento del totalitarismo. ¿Cómo ha perdido la vida política su sentido, el lenguaje su alcance? ¿Cómo se hizo posible lo inhumano, no en monstruos, sino en hombres muy comunes? ¿De qué manera podemos

reinventar un mundo que supere este desorden? Estas son las preguntas en el centro de sus reflexiones.

Sin romper con los filósofos, cuyas obras nunca deja de cuestionar, Arendt se dedica a la elaboración de un pensamiento del espacio propio de la política. Busca captar su historia, fragilidad, contingencia y opacidad. Al cielo inmóvil de las ideas, prefiere los acertijos conmovedores de la Ciudad, que parece definitivamente perdida. Su reflexión multiplica el ir y venir entre la historia y los acontecimientos actuales, las fuentes clásicas y los acontecimientos de la época. También es en los periódicos donde expone elementos de sus análisis filosóficos.

La banalidad del mal

Así, durante los años de guerra, publicó con frecuencia en *Aufbau,* un periódico en lengua alemana publicado en Nueva York. Arendt defendió en particular la necesidad de un ejército judío y el carácter indispensable para la paz mundial de un "acuerdo final entre judíos y árabes". En muchos puntos, ella supo muy pronto cómo ver lejos. Y a menudo sus palabras son escandalosas. Enviada especial del New *Yorker* en el juicio de Eichmann en Jerusalén, sus comentarios provocaron una controversia internacional, que también continuó en Francia cuando el volumen se tradujo por primera vez en 1966.

A menudo se ha considerado intolerable ver enfatizada la colaboración de ciertos líderes de organizaciones judías con los nazis. A Gershom Scholem, quien lo acusó de carecer de amor por su pueblo, Arendt respondió: "Tienes toda la razón. No "amo" a los judíos y no "creo" en ellos: pertenezco sólo a

su pueblo, por supuesto, más allá de cualquier controversia o discusión. »

Estas controversias a veces han enmascarado la verdadera contribución de este libro, comenzando con la cuestión de "la banalidad del mal". Contrariamente a los repetidos conceptos erróneos, Arendt no busca ni un segundo "trivializar" los campos de exterminio. No dejó de escribir que este evento no tenía precedentes ni era equivalente en la historia. Pero ella quiere entender cómo este mal radical podría haber sido obra de personas muy promedio, estúpidamente mediocres.

La normalidad banal de Eichmann es aterradora y plantea preguntas. Pero aquí también se avecinan malentendidos. A menudo se ha aprendido, como una lección del libro, que toda la gente común puede convertirse en verdugos. Arendt no dice, sin embargo, que cualquier "Sr. Todos" puede convertirse fácilmente en inhumano. Más bien, busca entender por qué los monstruos son, en la superficie, tan poco "monstruosos", tan ordinarios.

No es sólo en las naturalezas individuales donde se juega lo esencial, para Arendt, sino en los dispositivos sociales y políticos. "El lenguaje administrativo es el único que conozco", dice Eichmann. Cuando el pensamiento se funde por completo con el cliché administrativo, cuando las palabras se someten a la neutralización totalitaria, cuando decimos "reagrupamiento" en lugar de "deportación" y "trato especial" en lugar de "asesinato", el mundo está como congelado. Porque la condición humana es política antes que natural. Si este espacio de la política está devastado, lo inhumano está al acecho.

Rehacer la política

Recordar este lugar central de la política es la contribución esencial de Hannah Arendt a la reflexión contemporánea. Queda por tomar la medida de lo que significa esta fórmula trivial. Decir que la condición humana es política es descartar desde el principio la posibilidad de que el ser humano pueda existir de forma aislada. Ningún ser humano sin anclarse en una existencia colectiva. Tan salvaje o tan crudo como uno imagina, existe como humano sólo dentro del espacio constituido por una convivencia, reglas compartidas, leyes que se aplican colectivamente.

Aristóteles ya enseñó esto: el hombre – "animal político" – vive en regímenes establecidos de poder, y no en el orden inmutable y tácito de la naturaleza. La reflexión de Arendt obviamente no se limita a recordar este punto central. Busca entender cómo los cataclismos del siglo XX podrían haber hecho inaccesible, e incluso incomprensible, el corazón de la política y por lo tanto la continuidad misma de lo humano. La originalidad de sus análisis, y su significado filosófico, no fueron captados de inmediato.

Arendt parecía demasiado periodista, demasiado comprometido con las luchas de las noticias para ser tomado en serio por los filósofos profesionales. Para que lo consideráramos, tal vez también fue demasiado claro y demasiado directo. Su estilo es sin contorsiones, sus preocupaciones sin misterio: totalitarismo, violencia, condición humana, bomba atómica, etc. Como resultado, hace tiempo que pasó por ensayista o politóloga. Inteligente, por supuesto. Dotada, sobre-cultivada, a veces sorprendente. Filósofa, no. La verdad es que no.

Ella misma se defendió diabólicamente, y criticó, en la tradición filosófica, la indiferencia ante las cuestiones de la Ciudad, la arrogancia de la torre de marfil y más aún las consecuencias, fatales para todos, de estas miradas de pensadores reales fijadas en las nubes mientras los tiranos matan a sus pies. Tanto Heidegger como Platón, en ambos extremos de la historia europea, traicionaron a Sócrates y su inmersión en la palabra y las acciones comunes de la ciudad.

Esta crítica a la deserción de los filósofos es en sí misma filosófica. Pero se necesitará un trabajo atento y sutil de lectura, comparación y reconstrucción para comprender exactamente el gesto de Arendt, su poder y su especificidad. Su crítica está dirigida en realidad tanto a Husserl como a Heidegger: la fenomenología consideraba la experiencia de "estar en el mundo" como una característica fundamental de la existencia humana, pero ignoraba la relación entre este mundo existencial y la condición política. Pero el mundo humano no es sólo del orden del *Dasein,* del ser dado, es siempre *Mitsein,* estando juntos, invención de la acción emprendida por muchos. El mundo nunca se da. Para los humanos, siempre debe hacerse en común, fundado por la acción, existiendo solo al hacerlo.

Pero este mundo común, en el siglo XX, ha desaparecido. Fue aniquilado por los campos nazis, la destrucción totalitaria y los asesinatos en masa. Este fracaso de la civilización no es un accidente, por supuesto, un monstruoso paso en falso cuyos efectos serían temporales y se desvanecerían por sí mismos, lentamente, a lo largo de los años. Los humanos están ahora sin mundo. Aquí empieza a soñar con huir de la Tierra, al menos con escapar de los

antiguos límites que delimitaban el mundo: el cuerpo, el sexo, la reproducción, la duración...

Por tanto, la cuestión cambia. A partir de ahora, se plantea así: sin mundo, o en este paradójico "mundo acósmico", ¿qué pasa con lo humano? El enfoque de Arendt no es constituir una nueva "filosofía política", sino partir de la observación de su imposibilidad para llegar a una comprensión filosófica de las acciones políticas efectivas. Por eso Arendt nunca abandona el diálogo con los filósofos. Por supuesto, están plagados de prejuicios. Por supuesto, realmente no puedes confiar en ellos. Pero, "¿quién más podría tener éxito si nos fallan"? Tampoco se olvida de los poetas. De René Char toma prestada la imagen del "tesoro" de la acción política. Y toda su obra es quizás sólo una forma de dilucidar un famoso fragmento de este poeta: "Nuestra herencia no está precedida de voluntad alguna. "

Con Karl Jaspers

Sin duda es en su correspondencia con el que fue su director de tesis, Karl Jaspers -nada menos que 400 cartas, intercambiadas principalmente entre 1945 y 1969- donde mejor percibimos su forma de trabajar y su forma de articular constantemente los acontecimientos actuales y los análisis filosóficos. Todo en medio de una existencia perpetuamente móvil, difícil, a veces dispersa.

Después de dejar Alemania, Hannah experimentó durante mucho tiempo solo medios de vida inciertos y habitaciones amuebladas. Si piensa, es en desorden y prisa: "Durante doce años", escribió en 1945, "sólo conozco de oídas la palabra tranquilidad aplicada a la actividad intelectual". Cuando se convirtió en ciudadana estadounidense en 1951, la notoriedad

no tardó mucho. Pero la calma no es su elemento: viaja, conferencias, reportajes y polémicas.

Los comentarios de Arendt y Jaspers sobre las noticias mundiales dibujan un diario del siglo: desde la bomba atómica hasta los primeros satélites, desde la Guerra de Corea hasta la de Vietnam, desde la "caza de rojos" en la América McCartista hasta la Revolución Cultural en la China de Mao. Ambos están constantemente buscando condiciones, y sobre qué bases, un mundo común podría existir después de que todo haya sido destruido.

Destruye todo... ¿Qué significa esto? ¿Que las ciudades fueron arrasadas y las naciones derrotadas? ¿Que vivimos familias aniquiladas y obras pisoteadas? ¿Que los cadáveres ya no se contaban? No sólo. Antes, la historia había acarreado muchas masacres. Pero los crímenes nazis no encajaban en la lista de asesinatos de guerra que continuaron de siglo en siglo. Eran de un tipo diferente, hasta ahora desconocido. Ya en 1946, Hannah Arendt trató de entender "lo que realmente sucedió". Ella escribió a Jaspers: "Los individuos no son asesinados por otros individuos por razones humanas, pero [...] se hace un intento organizado de exterminar la noción de ser humano. »

Durante veinte años, tanto en sus libros como en sus cartas, se preguntaron por las causas y repercusiones del cataclismo. Se preguntan cómo abordar el caos, con qué medios iluminarlo. Entonces, ¿qué es ser judío? ¿Y ser alemán? Juntos, buscaron cómo, "después", construir otro mundo, un pensamiento, una acción. ¿Con quién? ¿Y de qué? Tales preguntas son vitales, todos los recursos de la mente deben aplicarse a ellas: tal es la convicción que luego

comparten. Saben que es imposible olvidar que toda filosofía tiene consecuencias políticas. Por eso, cuando hablan de ello, aquí y allá, nunca se muestran tiernos con Heidegger, a quien juzgan como una "deshonestidad enrevesada e infantil", desprovista de carácter y "capaz de villanía".

Para el ochenta cumpleaños de Heidegger, Arendt escribe: “[...] No podemos evitar encontrar sorprendente y quizás escandaloso que Platón como Heidegger, mientras se ocupaba de los asuntos humanos, recurriera a tiranos y dictadores. Quizás la causa no sólo se encuentre cada vez en las circunstancias de la época, y menos aún en una pre-formación del personaje, sino en lo que los franceses denominan deformación profesional. "Durante los ochenta años de Heidegger, Arendt escribe: "[...] No podemos dejar de encontrar sorprendente y tal vez escandaloso que tanto Platón como Heidegger, mientras se dedicaban a los asuntos humanos, recurrieron a tiranos y dictadores. Quizás la causa no sólo se encuentra cada vez en las circunstancias de la época, y menos aún en una pre-formación de carácter, sino más bien en lo que los franceses llaman una deformación profesional. »

A esta condena de la autoridad filosófica, incluso de la antigua connivencia entre el despotismo y la metafísica, responde a su manera al gesto de Jaspers, tratando de abrir la filosofía europea, de concebir una perspectiva verdaderamente universal, que incluya a la India y China junto con la herencia de los griegos, esforzándose también por aplicar su reflexión al presente, ya sea la culpa alemana o la bomba atómica. "La filosofía debe llegar a ser concreta y

práctica, sin olvidar por un momento sus orígenes", escribe a Hannah.

Lo que llaman "política" en realidad queda por reinventar. El término aquí no tiene nada que ver con el compromiso, las posturas públicas, las peticiones y las agitaciones militantes. El activismo no es incompatible con lo que les concierne, sino que resulta ser de otra naturaleza. ¿Qué se puede hacer para que una Ciudad vuelva a ser posible, que no es solo una fachada o ficción, sino una realidad de pensamiento? ¿Para que haya un después del totalitarismo, y de nuevo ciudadanos? Estas son las preguntas de Arendt.

Entre los fragmentos de respuesta, el gran tema de la pluralidad: individuos, grupos, voces, opiniones, idiomas, culturas. Arendt lo considera, cada vez más claramente, como el principal hecho humano. Este espacio de pluralidad, filosofía y teología no puede entenderlo realmente. El totalitarismo obviamente está tratando de aniquilarlo. Si la pluralidad es la condición de la política, su esencia misma, ¿bajo qué condiciones existe una política de humanidad?

¿Requiere que la humanidad sea una o plural? ¿En qué sentido podemos entender hoy esta unidad y esta pluralidad, después del totalitarismo? Todo el pensamiento de Hannah Arendt después de la guerra gira en torno a estas preguntas. Uno podría haber pensado que el colapso de la historia había puesto fin definitivamente a su relación con Martin Heidegger. Entre el intelectual judío estadounidense de izquierda y el ex rector nazi, parecía que no era posible ninguna relación. Estaba contando sin el poder del amor y las paradojas de los sentimientos. La correspondencia de Martin

y Hannah, publicada solo en 1998, revela que nunca han dejado de pensar en el otro.

Hannah y Martin

Cuando se conocieron en 1925, ella tenía diecinueve años y él treinta y seis. Existe el rumor de que Heidegger devuelve el pensamiento a la vida. Ella se apresura a escucharlo, se inscribe en su seminario, toma asiento en el círculo de estudiantes, se emociona. Él también. Veinticinco años después, mantiene viva la luz de sus ojos. Este "look [...] que brilló al cruzar el mío cuando estaba en el púlpito" permanecerá bajo la agitación, los silencios, la distancia. Amor a primera vista, por supuesto. Y que nada se borrará jamás. A lo largo de su vida, conocen, cada uno según su estilo, las repercusiones de estos pocos meses de pasión. En cierto sentido, nunca salieron de ella. Lógicamente, nunca deberían haber vuelto a hablar entre sí después de 1933, y mucho menos después de 1945. Pero se trata de amor. Y así, ante todo, eternas flores azules: sublime malvavisco, violines inevitables.

Heidegger enamorado no es una excepción. Y es conmovedor. El pensador en el proceso de escribir *Ser y tiempo*, que apareció en 1927 y le valió su fama, se revela, a lo largo de las cartas, simplemente humano. Es decir, lírico, tímido, deslumbrado, exigente. Ciertamente, algunos defectos y pesadez de su estilo permanecen: "En cuanto al camino que te llevará la vida aún tan juvenil, aún permanece en reserva", escribe por ejemplo en su primera carta a la que pronto será su "ninfa burlón del bosque". Este inesperado Heidegger es casi irónico: "Puedo imaginar fácilmente lo que puede ser muy desagradable la especie catalogada como

"estudiantes de Heidegger". Lo que se está extendiendo, de una manera inquietante, es una forma muy tensa de pensar, cuestionar, discutir. »

Lo más sorprendente, sin embargo, es la fidelidad atemporal, casi incondicional, que subsiste entre ellos a pesar de las angustias del mundo y el caos de la historia. En 1950, no se han escrito desde 1932. Hannah toma la iniciativa. Al regresar a Alemania, quiere conocer a Martin. Él, por su parte, explica su amor a Elfriede, su esposa, a quien siempre se lo había ocultado. En el fondo, definitivamente, el tiempo no cuenta. Hannah: "Cuando el empleado del hotel dijo tu nombre, fue como si el tiempo se congelara de repente". Martin: "Nosotros, Hannah, tenemos un cuarto de siglo de nuestras vidas para ponernos al día". En su oficina, la miró y dijo: "¡Tú! ¡Ah! ¡Tú! ", escribió varios poemas para ella en las semanas siguientes, la escribió de nuevo frases como: "A menudo me encuentro soñando que paso el peine de cinco dientes en tu cabello para desenredar. »

Alrededor de la cabaña, su hogar en la montaña de la Selva Negra, Heidegger recoge un cardo plateado para ella que envía a los Estados Unidos: "Si tienes el lugar, solo tienes que atarlo al techo con un hilo de seda sobre tu sofá. A partir de ahí, hará que el sol brille. La más mínima respiración de aire lo hace oscilar y girar. Si el clima se echa a perder, a veces se cierra. Parece más distante a veces, pero no es seguro. En su diario, en 1953, anotó "la historia muy real del zorro Heidegger", donde nos enteramos de que este animal supuestamente astuto no sabe -completamente, inimaginablemente- cuáles son las trampas, hasta el punto

de establecer su madriguera en una trampa e invitar a otros a ella. La ninfa, casada desde hace mucho tiempo, sigue bromeando. No grave.

Todavía había, posteriormente, playas de silencio, especialmente de 1954 a 1959. Finalmente, fueron diez años en una pendiente suave, salpicada por intercambios afectuosos: en 1966, Martin le desea a Hannah su sexagésimo cumpleaños, ella conmemora, en 1969, los ochenta años del filósofo. El 12 de agosto de 1975, la última visita de la "ninfa" a la madriguera trampa del zorro ("Te quedarás bien, como de costumbre, para cenar"). El 4 de diciembre de 1975, Hannah Arendt murió. Solo unos meses después, el 26 de mayo de 1976, Martin Heidegger murió a su vez.

De Hannah Arendt, ¿qué leer primero?

Le Système totalitaire (3 volúmenes, Seuil, "Points", 2005).

¿Qué sigue?

Eichmann en Jerusalén (Gallimard, "Folio", 1997).

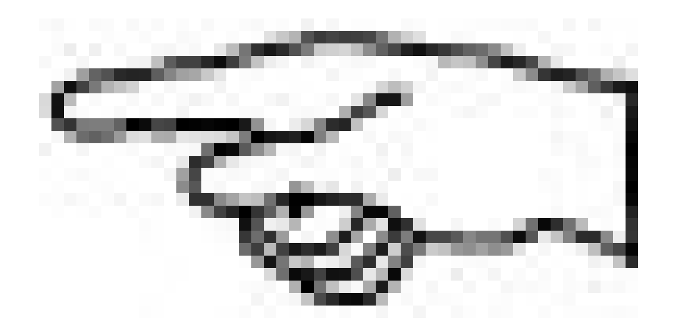
¿Qué es la política? (Seuil, "Puntos", 2001).

Sobre Hannah Arendt, ¿qué leer para ir más allá?

Hannah Arendt. Biografía, de Elisabeth Young-Bruehl (Calmann-Lévy, 1999).

Hannah Arendt, de Sylvie Courtine-Denamy (Hachette, "Pluriel", 1998).

Le Génie féminin t. I, Hannah Arendt, de Julia Kristeva (Gallimard, "Folio", 2003).



Con Hannah Arendt, la agitación del siglo y las ruinas de la política invaden la reflexión filosófica.



Con Willard Van Orman Quine, por el contrario, los ruidos del mundo no parecen llegar al trabajo de clarificar nociones. Pero esta aparente frialdad no impide resultados desconcertantes.

9

WILLARD VAN ORMAN QUINE



• Nombre: WILLARD VAN ORMAN QUINE

• Lugares y entornos

La universidad americana en el siglo XX, y sobre todo Harvard, entre las teorías científicas y los **análisis filosóficos.**

• 7 fechas

1908 Nace en Akron, Ohio.

1931-32 Después de una tesis en matemáticas en Harvard bajo la supervisión de Whitehead, viaja a Viena donde conoce a Carnap.

1936-1978 Enseña en Harvard.

1951 Publica Dos dogmas del empirismo.

1960 Publica La Palabra y la Cosa.

1969 Publica Relatividad de la Ontología.

2000 Murió en Boston.

• Su concepción de la verdad

La verdad, para Quine:

Pertenece únicamente al campo del conocimiento científico.

Es relativa a los sistemas lingüísticos donde se formula.

Es independiente de la cuestión del significado.

• Una frase clave

« La filosofía de la ciencia es suficiente. »

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Aunque dedicado a temas altamente especializados, la obra de Quine comienza a ser reconocida, más allá de los círculos de expertos, como una de las más decisivas del siglo XX.

Donde un tal Willard Van Orman Quine inventa un conejo desconcertante

Es probable que la mayoría de los lectores descubran el nombre de Willard Van Orman Quine por primera vez. Todo el mundo ha oído hablar de Bergson o Sartre, Camus o Gandhi. Sin conocer los detalles de sus obras, o incluso las líneas generales de sus doctrinas, al menos sabemos su nombre. Con Quine, este no es el caso. Es posible que muchos lectores educados nunca hayan oído hablar de él, y mucho menos de su trabajo.

Resulta, sin embargo, que muchos expertos consideran a Quine como el filósofo estadounidense más importante del siglo. Debido a su contribución personal al pensamiento, esto no hace falta decirlo. Pero también, hay que añadir, según el lugar fundamental que ocupe en la transmisión de ideas del siglo XX. De hecho, está en la articulación de dos mundos: el de los matemáticos y lógicos de principios de siglo -Gottlob Frege, Bertrand Russell, Rudolf Carnap- y el de los filósofos

estadounidenses más recientes, varios de los cuales amplían su obra, como Donald Davidson.

Este profesor de filosofía, que enseñó la mayor parte de su vida en Harvard, se licenció en matemáticas bajo la dirección de Whitehead, coautor con Russell de los *Principia Mathematica.* A su madurez, se convirtió en el jefe de tesis de varios grandes filósofos estadounidenses de hoy. Quine es también una articulación esencial entre el Círculo de Viena y la filosofía estadounidense. El Círculo de Viena era un grupo de pensadores, entre ellos Rudolf Carnap, Otto Neurath y Moritz Schlick, que se reunían desde 1924 todos los jueves por la noche en el Instituto de Matemáticas de la Universidad de Viena. Sus miembros proclaman alto y claro la inanidad e inutilidad de toda metafísica y quieren promover una concepción científica del mundo. Lectores apasionados del recientemente publicado *Tractatus logico-philosophicus* (1921) de Wittgenstein, estos pensadores estuvieron en el origen de lo que más tarde se llamaría filosofía analítica.

Apoyo a la ciencia

Quine trabaja con ellos en Viena. Fue influenciado en particular por Neurath y Carnap y extendió sus análisis después de su regreso a los Estados Unidos. Desde su punto de vista, la filosofía debe contentarse con acompañar a la ciencia, y renunciar a la pretensión de poseer un campo propio o de fundar la ciencia. Neurath compara la ciencia con un barco siempre en mar abierto: se puede reparar navegando, pero hay que abandonarlo para reconstruirlo en tierra.

Quine desarrollará esta función de acompañar el conocimiento científico, también en relación con el

empirismo de William James y John Dewey. Mezclando ejemplos insólitos con las demostraciones más arduas, combinando tecnicismo y causticidad, pasando de artículos para expertos a un diccionario filosófico con tono voltariano (*Quiddités,*1989), vale la pena descubrir a este pensador. Porque su obra es a la vez modesta en sus métodos y ambiciosa en sus consecuencias.

Él mismo describe sus objetivos de la siguiente manera: "La tarea es hacer explícito lo que se ha dejado tácito y hacer preciso lo que se ha dejado vago; la tarea es exponer y resolver paradojas, planificar bordes ásperos, eliminar los restos de períodos de transición de crecimiento, limpiar los barrios marginales ontológicos. Él cree que la filosofía es una parte integral del proceso científico: no tiene un lugar separado, ni un área reservada ni objetos particulares.

Quine, por lo tanto, pertenece plenamente a todos aquellos que quieren ver la fusión de la filosofía y la ciencia, y para quienes la filosofía es solo una herramienta para aclarar el conocimiento exacto. Su trabajo es esencialmente deshacer confusiones, limpiar ideas borrosas, deshacerse de conceptos falsos. En cierto sentido, esto es modesto: la resolución de las "grandes preguntas" —metafísicas, éticas, políticas— ya no es apropiada. Tal resultado no pertenece a la ambición del filósofo tal como Quine lo concibe.

Sin embargo, el objetivo es muy ambicioso, ya que se trata de llevar a cabo limpiezas profundas, claros gigantescos, hasta el punto de lograr eliminar estos "barrios ontológicos" que se han acumulado durante la historia del pensamiento... en otras palabras, ¡una gran parte de la filosofía! Para lograr esto, el método de Quine utiliza análisis muy áridos y

técnicos, pero todos ellos conducen a una considerable deflación de las cuestiones metafísicas, y finalmente a un escepticismo que recuerda al de David Hume.

Quine publicó su obra principal, *Word and Object*, en 1953. Algunos han dicho que toda la filosofía analítica contemporánea se ha reducido desde entonces al debate entre los que están "a favor" y los que están "en contra" de Quine. La fórmula es excesiva, pero múltiples discusiones han cristalizado en torno a los dos descubrimientos principales de Quine, que se refieren al significado y la verdad.

¡Gavagai!

El cuestionamiento de Quine de la idea de significado requiere un análisis largo y complejo de la idea misma de traducción. Aunque está excluido entrar en estos laberintos, la historia inicial es sencilla de explicar. Quine imagina a un explorador que debe aprender una lengua indígena. No sabe nada sobre este idioma, y no hay diccionario o gramática disponible para venir a su rescate. Tendrá que aprender por sí mismo, en el campo, el significado de las palabras.

Por lo tanto, este explorador se encuentra en la misma situación que un niño que aprende a hablar con lo que escucha a su alrededor. Generalmente representamos este aprendizaje de la siguiente manera: existen núcleos de significado, que basta con relacionar con la palabra correspondiente. Así, cuando veamos un conejo, si escuchamos al mismo tiempo los sonidos de la palabra francesa "conejo", aprenderemos cómo se llama, en francés, el animal que tenemos delante. Esto es un error…

Quine denuncia en este aprendizaje ("una cosa, una palabra") una ilusión que evoca la teoría del museo: los significados serían como obras, estatuillas, joyas bajo una ventana de un museo, palabras como etiquetas bajo estas ventanas. Debajo de la estatuilla del conejo, pondríamos en francés la etiqueta "*lapin*", en inglés "rabbit", y así sucesivamente.

Imaginemos, continúa Quine, que nuestro explorador sigue a los nativos, que han ido a cazar al bosque. Los oye gritar "¡Gavagai!" cada vez que pasa un conejo. ¿Puede simplemente deducir que, en su idioma, "gavagai" significa conejo? ¡Esto no es absolutamente seguro! De hecho, nada nos impide imaginar, en un primer momento, que "gavagai" podría significar, por ejemplo: "¡ten cuidado!", o "¡mira allí!" o "¡no lo dejes ir!", etc. Obviamente, estas suposiciones se pueden ordenar. Basta con que estén sujetos a los nativos, para que los validen o descarten.

Sin embargo, todavía no estamos al final de nuestros dolores. Porque Quine imagina posibles significados de "gavagai" que serían todos validables por los nativos aunque no sean compatibles entre sí. Por ejemplo: "gavagai" podría significar "parte separada de un conejo" o "encarnación de conejo" o "aquí hay un punto a la izquierda del punto donde, a la derecha, hay un conejo". Cada una de estas expresiones puede ser validada como correspondiente también a "gavagai". Sin embargo, tienen diferentes significados.

Entonces, ¿cuál es la moraleja de esta historia? Establece que "entender una oración es entender un idioma", es decir, no hay traducción, o incluso traducibilidad, de un término por un solo otro término del idioma al que se quiere traducir.

Los idiomas son *traducibles* entre sí, pero siempre son posibles *varias* traducciones. Como resultado, es inútil imaginar la existencia de un significado último y único del cual uno estaría absolutamente seguro.

Los idiomas son como grandes conjuntos que pueden ser mapeados, arrastrados uno encima del otro, referidos entre sí. Pero no están vinculados, término por término, de forma permanente y permanente, por falta de un solo significado. Esta es la primera limpieza importante operada por Quine. Al seguirlo hasta el final, la idea misma de un significado se pone en tela de juicio. Esto es inquietante, porque estamos intuitivamente convencidos de que de hecho hay "algo" que se puede alcanzar a través del pensamiento, expresado en un idioma y luego en otro.

Más teorías que hechos

La otra "limpieza" sigue un enfoque similar, con consecuencias más asombrosas en todo nuestro conocimiento, el alcance de la ciencia y nuestra relación fundamental con la verdad. Establece la existencia de "una subdeterminación de las teorías por la experiencia". ¿Qué significa esta fórmula, oscura a primera vista?

Cuando se establece una teoría científica, cubre un área determinada de la experiencia. Por lo tanto, corresponde a un cierto número de hechos observados, estudiados y clasificados. Estamos convencidos de que si cambiamos los hechos, cambiaríamos la teoría. Imaginamos una correspondencia fija entre las observaciones correctas y la construcción de la teoría correcta, como entre el significado y las palabras que la designan.

Quine establece, por el contrario, cómo, sobre una colección de hechos dados, experimentos bien observados y bien atestiguados, siempre es posible construir *varias* teorías. Si multiplicamos las observaciones, si sumamos hechos y experiencias, todavía tendremos los medios para explicar estos nuevos hechos en las diversas teorías.

En otras palabras, nunca hay *suficientes* hechos concluyentes para que las teorías opuestas se decidan definitivamente. El arbitraje entre ellos nunca se hace de una vez por todas. La consecuencia no es pequeña: si Quine tiene razón, ya no podemos saber, solo desde el punto de vista científico, qué teoría es la correcta, ni dónde se encuentra la verdad "definitiva". Peor aún, la idea misma de una verdad última parece tener que ser abandonada.

El enfoque riguroso de Quine conduce así a resultados desconcertantes, cercanos a veces al escepticismo más clásico. Él deshace evidencia como el significado y uno casi podría concluir de su trabajo que la verdad se vuelve inaccesible para nosotros. Aparte de las verdades parciales, regionales o contextuales, es probable que la verdad también sea solo una ilusión. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esto es sólo el cuestionamiento de un horizonte final de la verdad, y no los procedimientos por los cuales, en un tema dado, uno puede estar bien o mal.

Davidson siguiéndolo

"Estar equivocado existe en la filosofía", escribe Donald Davidson (1917-2003), antes de agregar que es "importante saber si uno tiene razón o está equivocado". Por lo tanto, no es sorprendente ver a este filósofo, cuyo trabajo original sigue los pasos de Quine, corregir sus propias afirmaciones

después de las críticas hechas por otros, o incluso por él mismo. Si un argumento le convence de que ha dejado un hueco o un punto débil en un razonamiento, no duda en modificarlo.

Sin duda esto no es una novedad en la historia: Sócrates, ya, agradeció a quien fue capaz de librarlo de un error. Pero tal virtud había caído en desuso. Afortunadamente, a lo largo del siglo XX, las preocupaciones lógicas de la filosofía analítica han revivido el estilo argumentativo, la práctica meticulosa de la demostración y la rectificación. "Ahora sé que esta hipótesis fue un poco apresurada", dice Davidson con sobriedad para corregir uno de sus análisis.

Para él como para Quine, la tarea del pensamiento es ante todo aclarar, lo más claramente posible, de qué estamos hablando. Porque la mayoría de los falsos problemas y malentendidos provienen de ilusiones generadas por nuestros usos lingüísticos. Por lo tanto, lo que importa son los argumentos, y solo ellos. Ya se trate de establecer la verdad de sus tesis, o de refutar el razonamiento falaz de sus oponentes, estos autores, de acuerdo con las reglas de la tradición analítica, recurren a un rigor comparable al de los matemáticos.

Sin embargo, no fue a través de las matemáticas que Davidson llegó a la filosofía. Comenzó apoyando su tesis en la década de 1940 sobre el *Filebe* de Platón. Luego se des pasó a la psicología experimental, particularmente al estudio de la toma de decisiones. La orientación definitiva de su obra filosófica, de la década de 1960, resulta de su encuentro con Quine, cuyas orientaciones amplía y modifica.

La singularidad de Davidson en el campo de la filosofía del lenguaje es haber basado una teoría del significado en una teoría de la verdad. Es sólo a partir de esta noción que se ha esforzado por dilucidar la noción de significado y los procesos de interpretación de las declaraciones. Aquí también, los análisis son arduos, pero su objetivo está claramente establecido: "Queremos una teoría que sea simple y clara, que esté dotada de un dispositivo lógico que podamos entender y justificar, y que explique los hechos de cómo funciona nuestro lenguaje [...]. Estas preguntas serán, no tengo ninguna duda, las viejas preguntas de la metafísica, revestidas de otras nuevas. »

Por eso, cualesquiera que sean las nociones que aborda - intención, voluntad, libre albedrío, acontecimiento, referencia, metáfora...- Davidson persigue una defensa e ilustración de la racionalidad que golpea por su distancia de la corriente principal de la época. Restaura la idea de causa donde ya no se esperaba, restaura a la verdad su lugar fundacional, se niega a separar el espíritu de la materia, pero también a reducirlo a ella. Explora el lenguaje sin olvidar lo que está más allá de él. Con una estatura clásica.

De Quine, ¿qué leer primero?

Quiddités (Seuil, 1999).

¿Qué sigue?

La búsqueda de la verdad (Seuil, 1999).

Le Mot et la Chose (Flammarion, "Champs", 2010).

Sobre Quine, ¿qué leer para ir más allá?

Le Vocabulaire de Quine, de Jean-Gérard Rossi (Elipses, 2001).

Quine en perspective, dePaul Gochet (Flammarion, 1992).

Lecture de Quine, de François Rivenc (Collège Publications, 2008).

PARTE IV

LA LIBERTAD Y EL ABSURDO

Cuarta parte
La libertad y el absurdo

Año tras año, el siglo XX descubre la desintegración del significado. No tiene nada que ver con los callejones sin salida de la lógica o las perplejidades de los científicos. Las guerras industrializadas, los cadáveres por millones, las dictaduras asesinas y la destrucción masiva imponen esta observación: el mundo no tiene sentido, la civilización no conduce a nada, las esperanzas más generosas generan los peores cataclismos.

Los elementos del rompecabezas infernal son conocidos: el colapso suicida de Europa en los asesinatos de la Gran Guerra, la mecanización general de la sociedad, el surgimiento de aspiraciones radicales y proyectos revolucionarios, el advenimiento de las comunicaciones de masas, la deshumanización regular de las relaciones individuales y colectivas.

En poco tiempo, después de siglos, incluso milenios, se derrumba un orden humano, uno en el que uno podría

imaginar que el conocimiento suavizó la moral y que los diversos avances funcionaron al mismo tiempo. Más erudita, la humanidad se volvería más sabia. Más poderosa, iba a ser más feliz, más justa, más libre. Se le había creído intensamente.

Todo se destruye de repente en sangre y barro, barbarie y caos. Incluso sin entender ni el alcance ni la intensidad de la crisis, los contemporáneos sienten que todo se ha vuelto en vano. El cielo está vacío, el hombre malvado y el verdadero espantoso.

Curiosamente, a todos los filósofos les importa poco esta devastación. Por el contrario, parecen estar intentando, muy a menudo, fingir que el mundo no existe. El planeta está en llamas y sangre, pero los comentarios de Aristóteles están tomando su curso. Deportamos, asesinamos y torturamos ,en nombre del bien, del hombre nuevo, de la raza o de los mañanas que cantan–, pero los filósofos se preguntan cómo las matemáticas se corresponden tan exactamente con la realidad...

Obviamente, esta campana de vidrio no protege a todos los maestros del pensamiento. Muchos tienen en cuenta la agitación del siglo. Como pueden, se esfuerzan por comprender las repercusiones. La reflexión sobre la libertad vuelve así al primer plano, en el mismo momento en que parece ser aniquilada. En un mundo fracturado, silencioso o disonante, el individuo -en su fragilidad y soberanía, irrisorias pero imposibles de suprimir- parece una vez más el centro desde el que partir.

No es casualidad que los tres pensadores que conoceremos tengan en común, a pesar de las profundas

disimilitudes, centrar sus reflexiones en el sentido y el sinsentido, la contingencia y la libertad, la acción y lo absurdo. Las luchas comunes los unen, otros los hacen divergir. Se conocen, se alía y se pelean, en un contexto del mismo desorden, pero debido a sus propias trayectorias.

Jean-Paul Sartre intenta por todos los medios salvar un pensamiento de libertad integral. A sus ojos, sólo la decisión soberana del individuo es la fuente de significado y valores. En un mundo tumultuoso, este desafío es difícil de cumplir, especialmente porque le interesa a Sartre pensar al mismo tiempo sobre la libertad, la moralidad y la construcción de la historia a través de la acción colectiva mientras se compromete con los comunistas después de la guerra, luego con los maoístas de mayo del 68.

Maurice Merleau-Ponty, compañero de clase de Sartre en la École Normale de la rue d'Ulm y más tarde fundador con él de la revista *Les Temps modernes,* fue también el primero en denunciar la existencia del Gulag, en negarse a apoyar el totalitarismo en nombre de la libertad. Su divergencia con Sartre surge de estas cuestiones políticas, pero es más profunda. Porque es en la unión de la consciencia y el cuerpo, de la carne y el mundo, de lo visible y lo invisible que Merleau-Ponty desarrolla una filosofía deliberadamente colocada bajo el signo de la ambigüedad, lejos de la transparencia postulada por Sartre.

Albert Camus, por su parte, se niega explícitamente a proclamarse filósofo. Novelista y periodista, sin embargo, aborda en sus ensayos, en particular *L'Homme révolté* (1951), cuestiones fundamentales para pensar el siglo XX, y también la nuestra. Para Camus, lo esencial radica en la

reconstrucción de un sentido y en el esfuerzo por persistir en vivir ,en esperar, en actuar– en un mundo que ha resultado absurdo. Eso sigue siendo parte de nuestro presente.

10

JEAN-PAUL SARTRE



• Nombre: JEAN-PAUL SARTRE

• Lugares y entornos

Desde la École normale supérieure de la Rue d'Ulm hasta el Café des Deux Magots, el universo de Sartre se desarrolla en un estrecho perímetro, entre el Barrio Latino y Saint-Germain-des-Prés, pero sopla un viento de libertad que habla al mundo entero.

• 10 fechas

1905 Nace en París.

1924-1927 Estudiante de la École normale supérieure.

1933-34 Miembro del Instituto Francés de Berlín.

1938 Publica *La Nausée,* una novela filosófica.

1943 Publica L'Être et le Néant.

1945 Crea la revista Les Temps *modernes* con Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty.

1960 Publica Crítica de la razón dialéctica.

1971-72 Publica *L'Idiot de la famille* (sobre Flaubert).

1975 Entrevistas con Benny Lévy.

1980 Muere en París.

• Su concepción de la verdad

La verdad, para Sartre:

Es una creación de subjetividad, en última instancia, depende solo de la libertad de cada individuo, se transforma en acción colectiva, política y social.

• Una frase clave

"Decidimos solos y sin excusas".

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Considerable en la década de 1950, la influencia de Sartre se desvaneció en parte por el estructuralismo, antes de despertar una nueva forma de interés desde finales del siglo XX.

Donde Jean-Paul Sartre quiere decidirlo todo sin poder conseguirlo

Sartre, ¿maestro pensador? Ese parece ser el caso. Encarna, probablemente más que ningún otro, al filósofo que escuchamos e imitamos. Su influencia, su notoriedad, en Europa y en todo el mundo, han superado durante un tiempo todo lo que se había visto antes. Porque encarna la libertad pura, el sentido de la revuelta, la elección del compromiso. Pero también porque combina grandes volúmenes de análisis filosóficos, novelas, artículos periodísticos, obras de teatro, cargos públicos. Su público como escritor lo convierte en un icono. Desde este punto de vista, Sartre parece constituir el modelo del "pensador maestro" contemporáneo.

Sin embargo, nada es más paradójico que hacerle desempeñar este papel. Porque este maestro no da ni instrucciones ni consejos. No puede y no significa "qué pensar" o "cómo actuar". No por alguna impotencia o algún

rechazo de principio. Por su postura filosófica más profunda: devolver a cada uno a su propia libertad. Más que nada, Sartre desea devolver a cada consciencia su responsabilidad fundacional. A cualquiera que venga a preguntarle "¿qué hacer?" o "¿cómo pensar?", este maestro paradójico le dice en esencia: "Eres tú quien decide, y solo tú quien debe responder".

En última instancia, su filosofía reemplaza la cuestión de la verdad con la de la autenticidad. Porque, de una manera u otra, una verdad siempre es vinculante. Lógico o fáctico, metafísico o moral, científico o político, lo que se llama "verdad" existe fuera de mí. Se destaca como una realidad que no he forjado. Frente a ella, tengo que someterme o renunciar.

Para Sartre, a pesar de todo, todavía tengo una opción. Es mi libre decisión, y solo ella, que asiente o se niega, acepta o pelea. El significado que le doy a las realidades que encuentro depende en última instancia solo de mí. El azar puede provocar, por ejemplo, que esté enfermo o que estalle una guerra. Yo no controlo el curso del mundo. Pero decido, "solo y sin excusas", el significado que le doy al mundo, a mi vida, a cada uno de sus episodios y a sus gestos. Solo de mí depende cómo pasaré por esta enfermedad o esta guerra.

La libertad del sujeto sigue siendo soberana. El filósofo no ignora las dificultades o los límites de tal radicalismo; en cierto modo, toda su obra nunca deja de examinarlos. Pero el proyecto fundacional, el impulso inicial de su pensamiento, consiste en restaurar la soberanía de la libre elección de cada hombre en su dimensión más absoluta. En un siglo en el que todo está dispuesto a negar tal poder de elección y aniquilar

la idea misma de un poder de decisión, tal filosofía de la libertad no carece de atractivo.

Pero no está exento de dificultades. Porque, obviamente, ningún sujeto humano vive solo. Ninguno es soberano. Si una moral puede existir, es porque los valores persisten independientemente de las decisiones de cada uno. Si existe una política, es debido a la dimensión colectiva de las elecciones individuales. El filósofo ciertamente no es ajeno a esto. Pero para progresar en estas áreas, se necesita tiempo y prueba y error. Partiendo de la consciencia y la libertad, sólo aborda la moral, la política y la historia en un segundo paso.

Consciencia y nada

El pensamiento de Sartre pertenece a las filosofías de la consciencia. A raíz de Descartes, ella da prioridad al sujeto pensantes. Después de unos años de enseñanza, Sartre se fue a trabajar a Berlín, donde leyó y descubrió la fenomenología de Husserl. La noción de intencionalidad es la que más le interesa. Inspirado por ella, elabora una filosofía de la consciencia distinta de la fenomenología de Husserl, en la medida en que insiste en una especie de apertura completa de la consciencia.

La consciencia no es un ambiente cerrado, un receptáculo, una caja dentro de la cual uno miraría el mundo. Sartre sostiene de Husserl que "toda consciencia es consciencia de". Percibir, insiste, es "irrumpir" (ese árbol o vaso de agua). La consciencia es como un torbellino, un gran viento. Siempre es una apertura: a las cosas, al mundo, a los acontecimientos, a los encuentros. Desde sus primeros textos, Sartre hace hincapié en esta apertura pero quiere ir, en este sentido, más allá de Husserl.

A sus ojos, la consciencia no tiene que cerrarse en un "yo". Sartre reprocha a Husserl no haber puesto "entre paréntesis" el propio "yo". Desarrolla este análisis en su primer libro publicado, *La trascendencia del ego,* y continúa el mismo movimiento con sus obras sobre la imagen, la imaginación y la imaginación. Porque la peculiaridad de la imagen, para Sartre, es que depende de la consciencia misma. Cuando imagino, no recibo una percepción de un objeto, sino que forje esta imagen en y a través de mi consciencia. En esta perspectiva, la imagen es el signo de una nada del objeto. El objeto real debe ser "aniquilado" para que una imagen sea formada por mi consciencia.

Esta dimensión de la nada es una característica esencial del pensamiento filosófico de Sartre. La consciencia, a sus ojos, tiene una relación profunda con las cuestiones de la nada, la ausencia y la carencia. La consciencia, dice, "es lo que no es y no es lo que es". Porque los seres humanos tienen una relación especial con la carencia y la ausencia. Entro en un café y pregunto: "¿Está Pablo aquí?" Esta petición supone que percibo este lugar como vacío de este amigo que estoy buscando. Si, mirando el café, veo que Pablo no está allí, es porque soy capaz de expresar la ausencia, de percibir el hecho de que el que estoy buscando no está presente.

Lo que interesa a Sartre aquí es lo que él llama el poder de la nada de la consciencia: percibir las ausencias, identificar la carencia, hablar de lo que no es, evocar el pasado que ya no es o anticipar el futuro que aún no es. Lo que caracteriza a la consciencia es un hueco, un vacío. Las cosas están en su plenitud, su densidad total. Están "en sí mismos" como dice

el filósofo en *Ser y Nada.* La consciencia, por otro lado, es un "para sí misma", se experimenta a sí misma, pero en el modo de una ausencia perpetua de naturaleza, calidad, positividad.

Las cosas tienen cualidades fijas, propiedades naturales. La característica de lo humano es no tener naturaleza, estar perpetuamente inventar. Esta nada siempre debe ser transformada temporalmente por un significado, una decisión, un acto. Con todo, en esto consiste la libertad en Sartre.

Libertad: el hecho mismo de que debemos inventarnos perpetuamente, dar sentido a las situaciones en las que vivimos, construir la dirección de nuestras acciones. Nunca tenemos una verdad previa que podamos afirmar: nada impone mi libertad. Una ley es vinculante solo si elijo cumplirla. Si obedezco una ley divina, una palabra revelada, es de nuevo porque decido considerarlas divinas y reveladas. Siempre es mi libertad, y sólo ella, la que está en la fuente de significados e interpretaciones.

Esta libertad integral implica también una responsabilidad total: no puedo esconderme detrás de nada, no puedo evadir mi responsabilidad – es completa – en el sentido que doy al mundo, a mi existencia y a mis gestos. Hay algo abrumador e insoportable en esta responsabilidad integral. Parece tan desproporcionado para nuestras fortalezas que hacemos todo lo posible para negarlo y huir.

En *Ser y nada*, como en parte de su teatro, Sartre insiste en la idea de que hacemos todo lo posible para esquivar nuestra libertad. Nos convertimos en algo: decimos "no es mi culpa", "así es como soy" y no "así es como decidí ser". Esta "mala

fe" es una de las principales tácticas que todo el mundo adopta para dejar de asumir su libertad. Jugamos papeles, para tomarnos a nosotros mismos por otra persona, para contarnos historias sobre nuestra naturaleza, nuestro destino, sobre el hecho de "que no podemos hacer otra cosa". Cuando decimos "es más fuerte que yo" o "soy así, no puedo hacer nada al respecto", estamos, a los ojos de Sartre, en la actitud del "bastardo", el que niega su responsabilidad, se considera atrapado en una naturaleza o un destino, sin poder escapar de él.

La principal dificultad no radica en la mala fe, la consciencia que niega la libertad, sino en la mirada de los demás. A veces interpretan mis acciones y decisiones de una manera totalmente equivocada. La tragedia de la existencia humana es que la mirada de los demás nos revela a nosotros mismos y nos distorsiona. Traiciona, transforma, deporta nuestra libertad.

Este drama es obviamente inevitable, ya que la existencia humana es necesariamente colectiva: vivir es siempre vivir juntos. En esta coexistencia de libertades, ¿cómo podemos llegar a pensar en una moralidad? ¿Cómo entender la historia, las acciones colectivas, el curso de los acontecimientos? Estas son las dos grandes preguntas que recorren la obra.

¿Qué moraleja?

Si el cielo está vacío, si no se imponen reglas reveladas, ¿cómo podemos escapar de la arbitrariedad del crimen? Dostoyevski señala: "Si Dios no existiera, todo estaría permitido". Sartre cita la fórmula varias veces, pero modifica su perspectiva: Dios, de hecho, no existe, pero no todo está

permitido. Un cielo tonto no implica que mi libertad conduzca a la barbarie. ¿Para qué? ¿Seguro que sí? ¿En nombre de qué, y en qué forma, es todavía posible la moralidad?

Estas preguntas atormentaban a Sartre, en todos los registros de su actividad: filósofo, novelista, activista, dramaturgo. Desde *La Nausée* (1938) hasta La Critique de la raison *dialectique* (1958-1960), desde Saint *Genet* (1952) hasta *L'Idiot de la famille, Flaubert de 1821 a 1857* (1971-1972), hay, en contextos diferentes, la misma serie de preocupaciones: ¿cómo puede una libertad actuar sobre el mundo, ser parte de la historia, unirse con otros, perderse en malentendidos, unirse y seguir inventándose siempre, mientras actúa?

Sartre giró en torno a esta cadena de problemas, sin poder encontrar una solución realmente satisfactoria. En 1943, *L'Être et le Néant* terminó con el anuncio de un próximo libro: una moralidad. Este texto anunciado nunca vio la luz del día. Sartre escribió seiscientas páginas de borradores, en 1947 y 1948, antes de abandonarlos. Estos *Cahiers pour une morale,* publicados póstumamente en 1984, indican el alcance de su intento, así como su fracaso.

Este callejón sin salida se explica por la cantidad de dificultades y limitaciones juntas. Descartando toda ley divina, Sartre también se deshizo de la moral filosófica basada en un "orden divino" del mundo, desde Platón hasta los estoicos, o desde Descartes hasta Spinoza. Rechazando cualquier idea de "naturaleza humana", también se prohibió a sí mismo el recurso a la moral sin Dios que, desde Holbach hasta Rousseau o Stuart Mill, se basan en una supuesta

naturaleza. Finalmente, queriendo tener en cuenta la historia concreta y cambiante, negándose a reducir la libertad a una abstracción, declarando que "solo hay moralidad en una situación", no puede adherirse al formalismo de Kant y a la idea de que toda acción debe asentarse en una máxima universal.

La reflexión de *los Cahiers pour une morale* se centra en la relación entre mi libertad y la del otro, y en su inscripción en la acción histórica. Sartre descarta el caso donde mi libertad es infinita y la del otro nula (pura violencia) y la simétrica e inversa, donde mi libertad es nula y la del otro (Dios, soberano o amo) infinita. Sólo lo que él llama "la llamada" indica una realidad que deben construirse juntos. Si le propongo al otro emprender conmigo una acción específica (para evitar el estallido de esta guerra que amenaza), reconozco nuestra fragilidad y finitud comunes. También me arriesgan a su negativa. En cuanto a la acción, será nuestra y no mía, en una reciprocidad concreta.

La "conversión", a la que Sartre dedica el fin de los *Cahiers,* es una noción esencial. Consiste en querer el mundo, no los valores. Si subordino mi acto a un objetivo externo (hacer el bien, no mentir, ser valiente), ya estoy alienado: me transformo en un medio para realizar este valor universal. La libertad existe, por el contrario, sólo al hacerlo. Se descubre a sí misma a través de sus obras, y asume el mundo, incluso (y especialmente) cuando se le escapa. Hice todo lo posible para evitar la guerra, pero "si estalla debo vivirla como si fuera yo quien la hubiera decidido". Aún mejor: consideraré esta guerra (incluso si continúo luchando contra ella, a riesgo de mi muerte) como "una oportunidad para revelar el mundo".

Esta es la "conversión" con la que Sartre soñaba en ese momento. Como cualquier pensamiento importante, está atravesado por la preocupación por la alegría.

Esta aceptación total, sin embargo, es la antítesis de la resignación: es a través de mí que el mundo llega a ser. Así, "en la humildad de la finitud", encuentro "el éxtasis de la creación divina". Es en esta perspectiva que debemos entender la fórmula, que puede parecer inesperada bajo la pluma de Sartre: "La ausencia de Dios es más divina que Dios". Al perderme sin reservas en la acción y en los demás, al amar este don, tengo alguna posibilidad de recibir, incluso más que mi identidad retrospectiva, un punto de vista singular descubriendo lo absoluto. Más tarde, Sartre juzgó esta concepción "desconcertada", e incapaz de pensar juntos la moral y la historia.

Sin embargo, se puede encontrar una sorprendente continuidad entre esta moralidad, que fue entrevistada y luego abandonada, y el interés final de Sartre en el mesianismo judío, como lo demuestran sus entrevistas con Benny Lévy. Su moralidad política aparece entonces en una luz diferente. Vuelve críticamente a los análisis desarrollados en la Crítica de la *Razón Dialéctica.* Antes de discutir este cambio final, es necesario indicar algunos elementos de este libro.

¿Qué historia?

En este libro de 1960, Sartre se centra en las modalidades de la acción colectiva y el estado de los acontecimientos históricos. Los individuos deciden solos, debido a su libertad, deciden soberanamente sobre la acción a tomar. Pero la colisión de sus múltiples voluntades, las coaliciones entre

sus proyectos dibujan algo que nadie quería. Sartre se esfuerza por pensar en esta viscosidad de la historia primero a la luz del marxismo. No debe olvidarse que a partir de la década de 1950, el filósofo se convirtió en un "compañero de viaje" del Partido Comunista. Considera que "el marxismo es el horizonte insuperable de nuestro tiempo".

Al mismo tiempo, Sartre critica la idea de que las leyes de la historia se imponen a las decisiones de los individuos. Rechaza que la causalidad económica llegue a determinar el comportamiento de los hombres como la causalidad física se ejerce sobre las cosas. Rechaza esta concepción, pero obviamente debe entender cómo el peso de la historia, la densidad de los acontecimientos puede hacer que los actos libremente decididos se vuelvan contra quienes los iniciaron.

En la Crítica de la *razón dialéctica,* la noción de "práctico-inerte" quiere dar cuenta de esta sedimentación de las acciones humanas. Por ejemplo, para mejorar los cultivos enriqueciéndolos con cenizas de madera, los agricultores en Asia están deforestando por encima de sus campos. Al deforestar, eliminarán lo que solía retener el agua de las lluvias en las colinas. Las inundaciones tendrán el efecto contrario al esperado. Hay una especie de relación de ida y vuelta entre las acciones y sus consecuencias.

Al reflexionar sobre la forma en que los actos individuales encajan en las series, Sartre intenta dilucidar el grosor de la realidad histórica. En el momento de los grandes acontecimientos – revoluciones, rupturas en la historia – surgieron "grupos en fusión" – como el pueblo de París destruyendo la Bastilla el 14 de julio. Estos momentos de

levantamiento marcan el surgimiento de una libertad colectiva, que a su vez vuelve a caer en lo práctico-inerte.

A lo largo de su vida, Sartre llevó a cabo una reflexión multifacética sobre lo individual como sobre lo colectivo, sobre la consciencia como sobre la política, sobre la literatura como sobre la acción militante. Si a veces se ha equivocado, a menudo tomando posiciones irrazonables, por exceso de izquierdismo y espíritu revolucionario, sigue siendo, sin embargo, con sus golpes de genio como con sus defectos, una gran figura del siglo XX. Tanto más interesante que su itinerario, hasta el final, nunca es fijo. Nada dogmático ni tenso en su movimiento de pensamiento. Hasta el último aliento reinventa su propia reflexión, abierta a cualquier perspectiva. Asume el riesgo de tener que cancelar tal o aquella parte de su trabajo. Una vez más, no le falta ritmo.

Los diálogos finales

Debemos imaginar al gran hombre en la noche de su vida, cansado, enfermo, agotado por la intensidad de su trayectoria más que por el peso de los años. Sartre tenía solo 70 años cuando comenzaron sus diálogos con Benny Lévy. Se convirtió en lo que había soñado ser en su juventud: "Víctor Hugo", un genio múltiple, capaz de todo, imposible de encerrar en una sola caja. Ha estado en todos los frentes, ha practicado todos los géneros, ha experimentado todos los éxitos.

Podríamos esperar que desempeñara su propio papel, mantuviera su mito, se apegara a sus logros. Ese no es su estilo. El viejo Sartre acepta volver sobre sus obras, reexaminar sus decisiones teóricas fundamentales, como si

solo fuera fiel a sí mismo al cuestionarse radicalmente a sí mismo.

El que lo anima a este viaje tiene apenas treinta años. Sartre fue su "primera gran iluminación filosófica". Luego se conocieron, en 1970, en *La Coupole,* en Montparnasse: ¿aceptó Sartre convertirse en director del periódico maoísta *La Cause du peuple*? Los anteriores directores ya están detenidos, pero el Gobierno no correrá el riesgo de enviar a Sartre a prisión... Entre el revolucionario y el filósofo, fue una especie de amor a primera vista. Sigue un extraño "diálogo de amor" que durará casi siete años. Durante estos años, el revolucionario Pierre Victor, que había dirigido la Izquierda *Proletaria,* retomará su nombre real y regresará al judaísmo: Benny Lévy pronto se convierte en una figura importante en la renovación del pensamiento judío contemporáneo.

En retrospectiva, parece obvio que un episodio importante en la vida de las ideas tuvo lugar en sus intercambios. Lo esencial aún está por descubrir, ya que las grabaciones completas aún no están disponibles. Pero en lo que se ha publicado, en fragmentos, vislumbramos un vasto proyecto. Sartre vuelve en particular al análisis de la constitución de grupos, cuestión central de la *Critica de la razón dialéctica,* decisiva para entender la relación entre individuo y colectividad y el acontecimiento revolucionario.

Sartre modificó algunas de sus principales opciones filosóficas, particularmente sobre la cuestión de los demás y la teoría de la mirada. Reexamina la cuestión de la contingencia, la ausencia de necesidad que marca toda existencia. Roquentin, el héroe de su primera novela, *La*

Nausée, afirma que "todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por la debilidad y muere por el encuentro". Según las notas de Benny Lévy del 9 de diciembre de 1978, Sartre considera que no ha dejado de esquivar este problema inaugural: "La contingencia, ni en forma literaria ni filosófica, ha conservado el lugar esencial que quería darle". ¡Casi todo tiene que ser repensado!

El diálogo también se basa en nuevas lecturas, que tratan sobre la Revolución Francesa, el Primer Imperio o los cátaros, cuando la reflexión común cruza la cuestión de la gnosis. Se discuten ensayos que acaban de ser publicados, como *L'Ange* de Christian Jambet y Guy Lardreau (1976), o el libro de André Glucksmann, La Cuisinière et le *mangeur d'hommes* (1975). Cada vez, llevan el pensamiento de Sartre de vuelta en nuevas direcciones.

Sin duda es normal que un pensador de la libertad piense libremente, hasta el punto de no verse constreñido por sí mismo, sus escritos o su imagen. Para ser normal, no es menos raro. En este punto, siempre debemos saludar a Sartre.

De Sartre, ¿qué leer primero?

Un texto relativamente sencillo y conocido es el de la conferencia impartida por Sartre en 1945, *L'existentialisme est un humanisme* (Gallimard, "Folio", 1996).

¿Qué sigue?

Les Mots (Gallimard, "Folio", 1972), *¿Qué es la literatura?* (Gallimard, "Folio", 1964), luego el gran volumen de *L'Être et le Néant* (Gallimard, "Tel", 1976).

Sobre Sartre, ¿qué leer para ir más allá?

Sartre (1905-1980), de Annie Cohen-Solal (Gallimard, "Folio", 1999).

El siglo de Sartre. Enquête philosophique, de Bernard-Henri Lévy (Grasset, 2000).



Sartre favorece la consciencia, la libertad, la acción y la transparencia.



Merleau-Ponty, por el contrario, se esfuerza por pensar en las ambigüedades de las relaciones entre cuerpo y mente, libertad e historia, visibles e invisibles.

11

MAURICE MERLEAU-PONTY



• Nombre: MAURICE MERLEAU-PONTY

• Lugares y entornos

En los mismos territorios que Sartre, de quien fue compañero de estudios y amigo, siguió sus propios caminos, tanto más académicos como más independientes, negándose en particular a apoyar el totalitarismo estalinista.

• 10 fechas

1908 Nace en Rochefort-sur-Mer.

1926-1930 Estudiante de la École normale supérieure.

1945 Defendió su tesis sobre dos obras fundacionales, La estructura del comportamiento y La fenomenología de la percepción.

1949 Enseña en la Sorbona.

1952 Elegido profesor en el Collège de France.

1953 Abandona la revista *Les Temps Modernes*, fundada con Sartre en 1945.

1955 Publica *Las aventuras de la dialéctica.*

1960 Publica *El ojo y la mente.*

1961 Muere en París.

1964 Publicación póstuma de Le Visible et *l'Invisible,* de Claude Lefort.

· Su concepción de la verdad

La verdad, para Merleau-Ponty:

Se encuentra en el viaje de ida y vuelta entre disciplinas, está en la encrucijada de ideas y sensaciones, del yo y del mundo, no se puede, políticamente, sacrificar a las estrategias.

· Una frase clave

« Todo lo que sé sobre el mundo, incluso por la ciencia, lo sé desde una visión mía y una experiencia del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia no querrían decir nada. »

· Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Relativamente discreto, debido a su temprana muerte y a la dificultad de algunas de sus obras, la influencia de su pensamiento persiste y conoce un renacimiento del interés.

Donde Merleau-Ponty descubre que la verdad no es del todo visible

Maurice Merleau-Ponty ciertamente no es un extraño. Su nombre es uno de los de los grandes filósofos del siglo XX. Más de cien años después de su nacimiento (en 1908, en Rochefort-sur-Mer), más de medio siglo después de su muerte (de un paro cardíaco, en su oficina, en París, el 3 de mayo de 1962), su obra sigue siendo leída, comentada, extendida -por todo el mundo- por exigentes admiradores. Sin embargo, en comparación con Sartre, de quien fue compañero de estudios en la Rue d'Ulm, y durante mucho tiempo un amigo, antes de su disputa política y su ruptura, Merleau-Ponty puede parecer desconocido. Junto a Camus,

su otro gran contemporáneo, se dedicó como él a la crítica del estalinismo, y como desapareció a la edad de madurez, parecería casi no amado.

¿Es porque sólo era un filósofo, sin ser también, como Sartre y Camus, novelista y dramaturgo? ¿Es una forma de moderación que lo ha preservado del centro de atención? ¿Ha ignorado la posteridad, desanimada por unas pocas páginas áridas *de La estructura del comportamiento* (1942) o La *fenomenología de* la percepción (1945), cuán clara y profunda es la escritura y el pensamiento de *Signes* (1960) o Lo visible y lo *invisible* (póstumo, 1964)? Sin duda las aventuras de notoriedad son opacas. En cualquier caso, Merleau-Ponty no es un pensador maestro como los demás: iconos o estrellas. Él es ante todo el que despeja los caminos de la reflexión.

Y, a pesar de la complejidad de algunos análisis, estos caminos son simples. Merleau-Ponty parece desprovisto de tormentos espantosos o fallas abisales. Lo dijo claramente en entrevistas con Georges Chabonnier en la radio en 1959: "Algunos se convierten en filósofos porque son el asiento de los conflictos, porque hay tendencias contradictorias en ellos. Por lo tanto, necesitan arbitrar estas tendencias o elegir entre ellas. Este no es mi caso en absoluto. Concebí la filosofía no como un drama (...) sino más bien como algo bastante relacionado, en definitiva, con el arte, es decir, como un intento de expresión rigurosa para poner en palabras lo que no se suele poner en palabras, que a veces se considera del orden de lo inexpresable. Ese es el tipo de interés que la filosofía despierta en mí desde el principio. »

Esto no impidió que el filósofo luchara contra un siglo de hierro, donde se combinan guerras, totalitarismos y el

colapso del ser humano. Sin embargo, una vez más, su lucha sigue ansiosa por mantener la relación abierta a sus semejantes: "Lo que define al filósofo", dice en estas mismas entrevistas, "es siempre la idea de que uno puede entender al otro, que uno puede entender al adversario. La filosofía no sería lo que es si no hubiera en los filósofos esta intención, no sólo de preguntarse, sino de comprender lo que no son ellos y de entender si es necesario lo que les contradice. »

Elogio de la ambigüedad

Después de la rue d'Ulm, donde nació su amistad con Sartre y Beauvoir, su carrera docente incluyó el Lycée de Saint-Quentin, la Universidad de Lyon y la Sorbona antes de terminar en el Collège de France. Fue elegido en 1952. Su conferencia inaugural, el 15 de enero de 1953, definió la filosofía por la conjugación de dos rasgos principales: "gusto por lo obvio" y "sentido de la ambigüedad". Es para sí mismo, por supuesto, que estos dos rasgos son adecuados. No dejará de anclar su reflexión en la experiencia más inmediata y aparentemente la más simple (consciencia, percepción, visibilidad, habla). Atento a las lecciones de la ciencia, desde la neurología hasta la lingüística, rechaza cualquier reduccionismo. Privilegiando la consciencia, el significado, los signos, sin embargo, desconfía del idealismo y la transparencia. Lo que él llama ambigüedad es lo opuesto a lo unilateral: la atención a las caras dobles, el constante ir y venir entre el cuerpo y la consciencia, la materia y el espíritu, visible e invisible.

Esta misma atención a la doble cara se aplica a la política y la historia. En las entrevistas radiofónicas de 1959, Merleau-Ponty lo expresó con perfecta claridad: "Soy como

filósofo contra las ideas huecas, contra los objetos puramente ideales. Y también contra un asunto que es lo único. Del mismo modo, en política, odio el liberalismo verbal sin ninguna relación con la realidad humana y concreta. Y estoy en contra del terror, que convierte al hombre en algo. »

Merleau-Ponty rehabilita la noción de ambigüedad. Por lo general, no atrae. Se sospecha que tiene un lado de token falso. Algo no claro, indecisión. Bordes borrosos, bordes descoloridos. De hecho, una ausencia de forma delimitada. Una tendencia a esquivar, por así decirlo. Un paso más, esta es la ambigüedad que se vuelve retorcida, deshonesta o cobarde. No es de extrañar que no haga una receta. La mayoría de la gente prefiere posiciones claras. Afirmaciones más bien claras que alusiones dudosas, silencios equívocos. Sin embargo, ¿es así de simple?

¿No podríamos alabar la ambigüedad, escuchar el término en gran parte, enfatizar la necesidad de tener en cuenta el doble lado de la realidad? En lugar de pensar desde la exclusión, por opuestos incompatibles, tal pensamiento se esforzará por asentarse en la articulación, por ejemplo, del cuerpo y el alma, de lo visible y lo invisible, de la ciencia y la filosofía. Este espacio de conjugación, de la doble cara, es donde se inscribe la obra de Maurice Merleau-Ponty.

Esta preocupación se manifiesta ante todo en una atención al cuerpo, a la consciencia situada y concreta. Merleau-Ponty nunca pensó, a diferencia de Sartre, que la consciencia era transparente a sí misma. Se aplicó para comprender mejor la mezcla de luz y oscuridad de la que está hecha la vida, en su doble lado fisiológico y psicológico. Lo

vemos en 1942, en *La estructura del comportamiento,* luego, en 1945, con *La fenomenología de la percepción.* Explora la inclusión del hombre en la naturaleza, la encarnación del espíritu, la carne del pensamiento. El esfuerzo de Merleau-Ponty consiste siempre en estudiar la paradójica pertenencia del ser humano al terreno terrenal del que despega sin depravarse: "Es dentro del mundo donde percibo el mundo".

De hecho, todas nuestras experiencias se llevan a cabo en un punto intermedio. El cuerpo es materia tanto como espíritu, nunca es uno sin el otro. El comportamiento no es ni cosa ni idea, sino formas en acción y significado en la construcción. La percepción es el encuentro de una intención y un dado, lo visible se hace posible y se organiza desde dentro por lo que escapa a la mirada. "No es el ojo el que ve. No es el alma. Es el cuerpo como una totalidad abierta", se lee en el archivo de uno de los últimos cursos.

Revisa los dados

La misma atención al acoplamiento permanente de la realidad y el significado anima sus análisis políticos. Fundador con Sartre, en octubre de 1945, de la revista *Les Temps Modernes,* de la que a menudo asegurará los editoriales y la realización, Merleau-Ponty nunca ha sido ni marxista ni comunista. En enero de 1950, co-eded con Sartre el artículo "La URSS y los campos", que comienza: "Por lo tanto, se establece que los ciudadanos soviéticos pueden ser deportados durante la investigación, sin juicio y sin límite de tiempo".

Finalmente rompió con Sartre el 8 de julio de 1953. Sus respectivas concepciones de compromiso se han vuelto irreconciliables. Sartre se alineó cada vez más directamente

con las posiciones soviéticas. Merleau aboga, por el contrario, como señala su última carta, por una filosofía que defina "el acuerdo en principio y la discordancia de facto del yo, los demás y lo verdadero", y "la paciencia que hace que todo esto funcione en conjunto, lo mejor posible". En Las aventuras de la *dialéctica,* hace la pregunta: "¿Es, por lo tanto, tramposo pedir que revisemos los dados?"

Lo que implica esta disputa son dos formas de entender el lugar de los intelectuales en las luchas políticas. Para Sartre, lo principal es actuar, no callar, tomar una posición. No hacerle el juego a la burguesía, por su silencio o por su distancia, es lo que cuenta por encima de todo. Intervenir constantemente en las noticias, reaccionar a los acontecimientos, calientes, cada vez, día a día, es necesario no traicionar.

Sartre reprocha a Merleau-Ponty, que acaba de entrar en el Collège de France, no haber tomado una posición pública en varios casos. « Te retiras de la política, prefieres dedicarte a tu investigación filosófica.» Esta retirada, para Sartre, no es reprobable en sí misma, pero priva a Merleau-Ponty de cualquier legitimidad... para plantear objeciones a Sartre! "Si no haces nada, no tienes derecho a criticarme políticamente, tienes derecho a escribir tu libro, eso es todo".

Frente a estas declaraciones perentorias y bastante terroristas, Merleau-Ponty está bien. Sabe cómo le mira Sartre: "Por una 'mutación repentina', que usted data de 1950, me habría retirado de la política para tomar filosofía, una decisión tan incuestionable como la de ser montañero, pero que, como ella, no puede tener sentido político ni darse

como ejemplar". Pero eso es precisamente lo que está impugnando. Porque no es seguro que la forma más efectiva de participar sea "escribir sobre los eventos a medida que surgen".

La torre de marfil es ciertamente una ilusión, pero la falta de retrospectiva es ciertamente una trampa. ¿Quién puede decir qué es más efectivo, a largo plazo: cursos de filosofía o reuniones políticas? Además, el filósofo no es solo un libro de apuestas. "Está en el mundo", dice Merleau-Ponty, interviene y lo perturba. Pero aparte de a través de acciones políticas directas. Situación ambigua. Véase Sócrates.

Este debate es obviamente interminable y no se limita a la década de 1950. Entre los que consideran imprescindible intervenir de forma inmediata y todo el tiempo y los que requieren cierta distancia para realizar análisis sustantivos, la oposición no va a desaparecer. Ambos representan, sin duda, dos caras inseparables de la vida intelectual.

Por qué el filósofo debe boxear

Merleau-Ponty desapareció repentinamente mientras trabajaba durante varios años en un nuevo análisis de la apertura interna del mundo. Varios textos póstumos han indicado las líneas principales de esta obra suspendidas por la muerte, incluyendo *Le Visible et l'Invisible,* publicado por Claude Lefort después de las notas del filósofo, el manuscrito recuperado de la Introducción a La Prose du *monde,* los *Résumés de cours* (1952-1960) dados en el Collège de France, y notas de conferencias inéditas.

Entre los puntos más interesantes de estas notas se encuentra el análisis de la relación entre ciencia y filosofía: ni oposición ni indiferencia, sino crítica y

complementariedad. Su crítica se ejerce primero sobre lo que los físicos o biólogos firman un remanente de pertenencia al universo del mito. "Su concepto de la Naturaleza", dice Merleau-Ponty, "a menudo es solo un ídolo al que el científico sacrifica más por motivos emocionales que por datos científicos". La crítica también se centra en esta "superstición de los medios que triunfan" de la que se ven afectados los científicos, hasta el punto de tener a veces una mirada demasiado corta.

Por lo tanto, es necesario tratar de "ver a espaldas del físico". Pero esta preocupación por ver, más que por intervenir, no garantiza ningún privilegio al filósofo. Sería peligroso "darle toda la libertad. Confiando demasiado rápido en el lenguaje, sería víctima de la ilusión de un tesoro incondicional de sabiduría absoluta contenido en el lenguaje y poseído solo practicándolo. De ahí las falsas etimologías de Heidegger, su Gnosis". Ansioso por no caer en esta trampa, Merleau-Ponty se informó del trabajo científico con rara agudeza y rigor. El alcance y la variedad de sus lecturas son asombrosas. Desde la psicología experimental hasta la biología celular, desde la física cuántica hasta la cibernética, basa su reflexión en múltiples referencias exactas.

Por lo tanto, su análisis no se limita a comentar magníficamente las variaciones en el concepto de Naturaleza, desde Aristóteles hasta Husserl y Whitehead, incluidos Descartes, Kant, Schelling, Bergson y algunos otros. Está interesada en las manchas de ranas como en las tortugas artificiales, el gusano de mar como en los blastómeros del huevo de erizo de mar. El enfoque es siempre el mismo: nunca consientes una sola posibilidad , lo

que él llama la "claudicación" del filósofo – jugar las preguntas de la ciencia contra las respuestas de los filósofos, y viceversa.

¿A dónde conduce esto? A la idea de que la naturaleza es el otro lado del cuerpo, ambos superados por el lenguaje y, sin embargo, todavía allí, en la forma del "ser salvaje", presencia invisible y constante, y no un comienzo distante del que estaríamos separados durante mucho tiempo. Se vislumbran otros resultados, como la relación del hombre con la animalidad (lateral, no jerárquica). Todos provienen de la misma necesidad: pensar juntos, y en su reciprocidad, elementos que erróneamente habíamos pensado que eran separables o inconexos.

Cuerpo-alma, naturaleza-lenguaje, ciencia-filosofía, cosa-idea, neurona-pensamiento... nunca son, para Merleau-Ponty, términos radicalmente opuestos. Queriendo "describir al hombre como un sitio de construcción", trata de pensar en su encuentro, sus intercambios, incluso su fusión inestable. Es en esto que él es un maestro.

De Merleau-Ponty, ¿cuál leer primero?

Éloge de la philosophie et autres essais (Gallimard, "Folio", 1989).

¿Qué sigue?

Les Aventures de la dialectique (Gallimard, "Folio", 2000), *Le Visible et l'Invisible* (Gallimard, "Tel", 1979) y el volumen de*Œuvres* sous la direction de Claude Lefort (Gallimard, "Quarto", 2010) que reúne los libros principales.

Sobre Merleau-Ponty, ¿qué leer para ir más allá?

Introducción de Claude Lefort al volumen de *las Obras mencionadas* anteriormente.

Merleau-Ponty, le corps et le sens, de Clara da Silva-Charrak (PUF, 2005).

*Le Vocabulaire de Merleau-Ponty,*de Pascal Dupond (Elipses, 2001).



En Merleau-Ponty, el hombre construye el sentido del mundo, imperfectamente, en constante interacción con la naturaleza y el cuerpo.



Con Camus, por el contrario, lo absurdo es lo primero y sólo la revuelta hace digno al hombre.

12

ALBERT CAMUS



• Nombre: ALBERT CAMUS

• Lugares y entornos

La luz de Argelia y el Mediterráneo habitan la vida de Camus como fuerza y nostalgia.

• 10 fechas

1913 Nace en Argelia, en Mondovi.

1923-1930 Becario en el Lycée de Mustapha de Argel.

1930-33 Tuberculosis y cura (recaída en 1942).

1942 Publica El mito de Sísifo.

1944 Primer número del periódico *Combat.*

1947 publica La Peste.

1951 Publica L'Homme révolté.

1952 Ruptura con Sartre.

1956 Premio Nobel de Literatura.

1960 Murió en Villeblin, el 4 de enero de 1960 en un accidente automovilístico.

• Su concepción de la verdad

La verdad, para Camus:

Se descubre en la confrontación con lo absurdo del mundo, se construye por la acción, obstinadamente, se comparte a través de obras, tanto poéticas como teóricas.

• Una frase clave

"Me rebelo, así que estamos".

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Polémico durante su vida, glorificado después de su muerte a riesgo de ser embalsamado y momificado, el escritor filósofo parece estar volviéndose cada vez más actual, debido a las mutaciones globales del mundo actual.

Donde Albert Camus persiste en creer en el hombre rebelde

Frecuentemente despreciado por los intelectuales, a menudo odiado por la izquierda, mantenido alejado por la derecha, Camus caminaba solo. Ahora todos están de acuerdo en celebrar su grandeza. Alabamos al escritor de genio, comprometido pero nunca subordinado, al periodista de altos vuelos, al dramaturgo, al poeta, al novelista... Su cuerpo permanece en el cementerio de Lourmarin, pero su silueta ahora está completamente "panteónica".

Queda por ver en qué capacidad. ¿Es en el panteón de los filósofos donde Camus tiene su lugar? No faltan argumentos para responder "sí". Los temas principales de sus ensayos argumentan en esta dirección: el absurdo de la condición humana en *El mito de Sísifo* (1942), la denuncia de los servicios revolucionarios en El hombre *rebelde* (1957). Hay más. En todas partes de la obra se manifiesta este giro esencial: el mundo no permite ninguna esperanza, es

necesario decidir actuar contra todo. Lo que bien puede sonar como una filosofía práctica para nuestro tiempo.

Hay, sin embargo, razones para negarle a Camus el título de filósofo. Se dirá que es un hombre de reflexión, pero no un maestro de conceptos. Además, Camus parece haberse decidido en este debate: "No soy filósofo y nunca he pretendido serlo". O, "¿Por qué soy un artista y no un filósofo? Es que pienso según las palabras y no según las ideas. »

Sin embargo, el asunto no está resuelto. El propio Camus invirtió el significado de estas últimas afirmaciones, argumentando que la escritura de novelas, a sus ojos, no es menos filosófica que el análisis teórico: "Uno piensa solo por imágenes. Si quieres ser filósofo, escribe novelas. Y en otra parte: "Los sentimientos, las imágenes multiplican la filosofía por diez. No ser teórico, avanzar sin sistema ni jerga, pasar del teatro al periodismo y de la novela al ensayo, podría ser por tanto una forma singular de mostrarse, en tiempos de prueba e impotencia, más y mejor filósofo. Al límite, la literatura y la poesía contendrían más verdad filosófica que la prosa gris de los profesores.

Por otro lado, Camus no avanza sin brújula. Su preocupación ciertamente no es construir un sistema riguroso. Pero su camino está claramente definido gracias a una constelación de posiciones fundacionales, bien conocidas, no siempre bien entendidas. Todo comienza con lo absurdo. Esta noción constituye el telón de fondo, el trasfondo constante de su reflexión. Pero a menudo se omite señalar cómo Camus renueva su significado y alcance.

Soportando el silencio del mundo

No solo dice que la realidad es caótica, irracional y sin sentido. Afirma, en *El mito de Sísifo:* "Lo absurdo surge de esta confrontación entre la llamada humana y el silencio irracional del mundo". Por lo tanto, es necesario plantear juntos el deseo imperativo de comprender que plaga la soledad humana y la continua ausencia de respuestas. Al final, todo permanece para el hombre para siempre incomprensible porque no tiene sentido: la persistencia del mal, la inexistencia del progreso, la fecha límite de la muerte.

¿Deberíamos suicidarse, para acabar con él, en lugar de soportar lo absurdo? El suicidio se convierte, en este caso, en la primera cuestión filosófica. Debe resolverse antes que cualquier otro, los dilemas habituales vienen solo más tarde. Si vale la pena vivir la vida sería la cuestión preliminar de la filosofía. Esta no es la idea más brillante de Camus. ¿Quién se ha preguntado realmente: antes de pensar en este o aquel problema, primero debo decidir si debo vivir? Esto es un exceso de artificio. Parece una de las construcciones de las que los filósofos tienen el secreto: obvia, en apariencia, aunque no corresponde a nada real.

Lo principal, de hecho, radica en la respuesta: no se trata de borrar lo absurdo, sino por el contrario de anclarse en él. Debe mantenerse como un destino asumido, vencido por el desprecio y la alegría del momento. Y metamorfoseada por la revuelta, la segunda palabra clave de la obra. La revuelta, contra toda servidumbre, toda humillación, toda indignidad, es el cemento de la complicidad humana, el caldo de cultivo múltiple para todas las solidaridades. "Me rebelo, así somos", suena como una especie de nuevo *cogito* en *The*

Rebellious Man. Sigue siendo necesario —aquí Camus es realmente grande— que la revuelta nunca rinda al exceso, que no se vuelva contra sí misma, transformando la construcción de la libertad en terror y a las víctimas en nuevos verdugos.

Es aquí donde se separan el camino de Sartre, que hizo causa común con los comunistas, y el de Camus. Para él, la revuelta también debe ejercerse contra las revoluciones, en nombre de la dignidad, el respeto por lo humano. En nombre del momento, también. Y la naturaleza, habría que añadir. Porque en el humanismo de Camus también hay una revuelta contra la omnipresencia de la historia y la obsesión por su significado. Pensar sólo en la historia alimenta el miedo al disfrute, oscurece la luz del mundo.

El cuerpo exige el momento, la vida necesariamente elige el presente en lugar del mañana. Nuestras peleas serían derrotas si nos hicieran olvidar el brillo del mar o la suavidad sin nombre de una piel. Es quizás debido a este profundo anclaje en la realidad carnal que Camus es un filósofo tan singular y tan solitario.

Obviamente no pertenece a la tribu de los ratones de biblioteca, los peladores de argumentos y la jerga de la capilla, ni a la de los voltigeurs de las abstracciones o los artesanos de la glosa. Sus novelas pertenecen a su manera a su gesto filosófico. *El* extraño, *La peste,* La *caída* -como los cuentos de El exilio y el reino, el teatro, las editoriales- son los modos de reflexión e intervención de una *misma* vitalidad.

Ser filósofo, con Camus, significa renunciar a las certezas pero no a las luchas, esforzarse obstinadamente por pensar

en el tiempo, soportar el caos y trazar el rumbo en él. También significa soportar malentendidos. Esto es confirmado por las palabras del escritor, el 10 de diciembre de 1957, en la conferencia de prensa del premio Nobel: "Los filósofos comunistas dicen que soy un filósofo reaccionario, los filósofos reaccionarios dicen que soy un filósofo comunista. Los ateos me encuentran muy cristiano, los cristianos deploran mi ateísmo [...]. A la pregunta de un periodista que le preguntó sobre su posición política, respondió: "La posición de un solitario. Lo mismo podría decirse de su posición filosófica.

Debido a una última singularidad, que reúne a todos los demás solapados, Camus piensa desde el hombre y para él. No solo es heroico, en medio del siglo más inhumano de toda la historia. También, en la filosofía contemporánea, ocupa un lugar prácticamente desierto. El antihumanismo domina, en múltiples formas, el pensamiento del siglo XX, desde Heidegger hasta el estructuralismo, desde el positivismo lógico hasta la deconstrucción defendida por Jacques Derrida. Camus, por otro lado, se rebela contra esta desintegración de lo humano. Como tal, probablemente pertenece al futuro más que al pasado. En 1937, Paul Eluard escribió: *"El* poeta es el que inspira, mucho más que el que inspira". Lo mismo debe decirse de la forma en que Camus anima, incluso hoy, a filosofar con dignidad.

Noticias de la revuelta

Por eso, más que cualquier otro título de este solitario, debemos leer hoy *El hombre rebelde.* Este libro de 1951 trata sobre nuestro futuro. Esto puede ser sorprendente, tan obvio que hemos cambiado de tiempo desde su publicación. El

totalitarismo marxista, principal objetivo de Albert Camus, prácticamente ha desaparecido. Del imperio comunista que dominó gran parte del mundo, las raras supervivencias, como Corea del Norte, son casi como curiosidades, similares a los Amish en los Estados Unidos. La idea de revolución, de la que Camus construye un bello análisis crítico, ocupaba un lugar central en el paisaje. Aparte de algunos nostálgicos e iluminados, a nadie le importa realmente,

Sin embargo, este intento no es de ninguna manera obsoleto. Escapa, en su mayor parte, al estilo de las fotos amarillentas y los debates de archivo. Por supuesto, también se ocupa de preguntas frías: ¿puede un intelectual apoyar a Stalin? ¿Debería estar en silencio, debería gritar, cuando la esperanza se convierte en una máquina de matar? El riesgo se cierne sobre una disertación clásica "ética y política", con paso obligatorio sobre fines y medios, poco pensamiento diluido en mucha retórica. Las lenguas malvadas han vilipendiado tanto la "sub-filosofía" de Camus que un lector puede temer ser infligido, en una noticia obsoleta, banalidades eternas. Error completo.

Por el contrario, esta obra maestra parece profética. La evolución del planeta da una nueva relevancia a los análisis de Camus, su intento filosófico adquiere un significado inesperado según las mutaciones de la historia. Por lo tanto, sus nociones clave – "absurdo", "revuelta", "límite" – ahora hablan menos del pasado que de nuestro presente y futuro. Porque lo "absurdo" no es atemporal. Ciertamente, en 1951 como ahora, los humanos se preguntan constantemente qué significado tiene el mundo y siempre el mismo silencio les responde. Pero la profunda sinrazón de la

realidad, esta "fractura entre el mundo y mi mente", que Camus llamó lo absurdo, adquiere una forma sin precedentes para nosotros.

Porque ahora sabemos que no se puede descartar el final definitivo de la aventura humana. La destrucción del planeta por depredadores androides no está a punto de detenerse, puede ser irreversible, y nuestra desaparición asegurada. ¿Hay una ilustración más fuerte de lo absurdo que la autodestrucción de la especie dotada de razón? Esta, para nuestro tiempo, es la razón más intensa para la revuelta y, por lo tanto, la energía para actuar. Si la revuelta es, como señala Camus, "una de las únicas posiciones filosóficas coherentes", no es desde un punto de vista teórico, ni al final de una demostración razonada.

La revuelta se sobresalta ante todo ante lo absurdo: volte-face, como su nombre indica, surge en el momento en que uno se dice a sí mismo "ya no es posible". Y esto no "afirma la existencia de una frontera". De repente, lo intolerable deja de ser tolerado. No más sumisión, humillaciones, indignidades, injusticias, otro mundo es deseable. Un mundo más humano es posible. Ya existe, en cuanto se manifiesta la revuelta, porque lleva un orden, un horizonte, una serie de valores.

Leyendo a Camus, uno puede entender mejor por qué surgen nuevas revueltas frente a nuevas formas de absurdo. Hoy, ¿cómo podría la revuelta no surgir, más vívida que nunca? Las desigualdades crecientes, los controles permanentes, la estupidez llamada "cultura", la indiferencia generalizada se infiltran en todos los rincones del mundo. En esta perspectiva, Camus es actual.

Como lo son, o se convierten, sus análisis del límite positivo del que la revuelta es portadora. Porque la medida y el exceso habitan el corazón de sus comentarios. Cuando el exceso se apodera de él, la revuelta finalmente se da la vuelta: deseábamos la libertad, fabricamos el terror. El impulso dado por la revuelta conduce a una revolución permanente, y este proceso ilimitado genera la peor inhumanidad, aquella en la que los vigilantes se convierten en criminales. Por lo tanto, es necesario rebelarse también contra las revoluciones, imponerles el respeto a la dignidad, el simple sentido de lo humano.

El mérito de Camus es haber basado este análisis en una genealogía altamente elaborada del nihilismo. Desde el marqués de Sade hasta los dandies románticos, desde Dostoyevski hasta Max Stirner, desde Nietzsche hasta Lautréamont, desde Saint-Just hasta Hegel, por no hablar de notables páginas sobre nihilistas rusos (Pisarev, Bielinsky, Netchaev), la investigación no solo muestra el alcance de la cultura de Camus. Convence, si es necesario, de que este artista es también un pensador de gran estatura, que no tiene miedo de resistirse a su tiempo. Esta evidencia fue a menudo olvidada, una forma de hacer que Camus pagara por sus grandes crímenes: haber sido de izquierda pero anticomunista, haber sido periodista y escritor pero querer pensar como un filósofo.

¿Es totalmente filosófico? La pregunta no tiene sentido, si no decimos en qué sentido exacto usamos el término. La respuesta depende obviamente de la concepción más o menos rígida de la filosofía. De hecho, es menos importante otorgar títulos que discernir las razones de la acción. Esto es

lo que Camus dijo y repitió: "No soy un filósofo. No creo lo suficiente en la razón para creer en un sistema. Lo que me interesa es cómo comportarme. Sobre este punto, su reflexión podría resumirse en una frase: debemos rebelarnos sin volvernos inhumanos, y rehacer el mundo, si es posible, pero sobre todo evitar que se desmorone. Es por eso que probablemente no haya más pensamiento actual.

De Camus, ¿qué leer primero?

L'Homme révolté (Gallimard, "Folio", 1985).

¿Qué sigue?

L'Étranger (Gallimard, Folio, 2005), *La Peste* (Gallimard, "Folio", 2008), *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde* (Gallimard, "Folio", 1985).

Sobre Camus, ¿qué leer para ir más allá?

Albert Camus, une vie, de Oliver Todd (Gallimard, "Folio", 1999).

*Dictionnaire Albert*Camus, de Jean-Yves Guérin (Robert Laffont, 2009).

PARTE V

LO QUE LA VERDAD PUEDE HACER

Quinta parte
Lo que la verdad puede hacer

La verdad puede liberar. Abre la mente, deshace los enlaces. Tiene el poder de establecer la libertad donde reinaba la sumisión. En lugar de una vida restringida donde todos dan vueltas en círculos, ella es capaz de dar a luz al horizonte de otro mundo y trazar los caminos para llegar allí.

Curiosamente, estas fórmulas se aplican tanto a la liberación espiritual como a la emancipación social. Se aplican a las religiones, así como a la ciencia y las luchas políticas.

Podría ser que uno de los rasgos singulares del siglo XX sea precisamente, sin haber sido suficientemente conscientes de ello, reunir estos dos planteamientos a los que en apariencia, la mayoría de las veces, todo se opone. Sin duda, esta pregunta se vuelve más sensible en la inusual yuxtaposición de un maestro espiritual y político, Mahātma Gandhi, un teórico marxista de línea dura, el filósofo Louis

Althusser, y un antropólogo estructuralista, Claude Lévi-Strauss.

A primera vista, nada en común entre ellos. Gandhi está arraigado en la tierra india, tenaz, modesto, pero también inmerso en la gran política. Es profundamente religioso, y nunca deja de afirmar que todas las religiones transmiten, de hecho, el mismo trasfondo de verdad. Althusser es un hombre de las ciudades, profesor, que vive dentro de los muros de la École Normale Supérieure. Está convencido de que todas las religiones son profundamente falsas, convencido de que los hombres sólo pueden confiar en su propia fuerza para emanciparse. Lévi-Strauss se negó a tomar partido en la política -militante socialista en su juventud, era bastante conservador en la mediana edad- y se limitó a estudiar, como observador y especialmente como teórico, las brechas entre las sociedades humanas.

Sin embargo, no están exentos de puntos en común. Cada uno, a su manera, opera un cambio que involucra el lugar de Occidente, el papel de la razón y la liberación de la humanidad. Gandhi conquista el lugar de la India en el concierto de las naciones, cuestiona el modo de vida industrializado, que se presenta como racional y resulta irrazonable. Althusser sacude el dogma oficial del marxismo para fortalecerlo mejor en nombre de la ciencia emancipadora, y al mismo tiempo se encuentra secretamente socavado por la locura. Claude Lévi-Strauss rompe la idea misma de una civilización superior a otra, y pone en tela de juicio la evidencia adquirida del reino humano sobre la naturaleza.

Lo que deshacen, por medios disímiles pero en última instancia convergentes, son los mapas mentales del mundo moderno. Lo que anuncian, entre disparidad y convergencia, son algunas de las líneas principales del mundo emergente.

13

MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI



• Nombre: MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI

• Lugares y entornos

Desde la India hasta la India, pasando por Londres y Sudáfrica, la trayectoria de Gandhi mezcla luchas y meditaciones, asuntos internos y política internacional, filosofía y espiritualidad.

• 11 fechas

1869 Nace en Porbandar, Gujarat.

1883 Se casa con sus padres, a los trece años, con una joven de la misma edad.

1888-91 Estudió derecho en el University College de Londres.

1893 De vuelta a la India, parte hacia Sudáfrica.

1893-1915 En Sudáfrica, descubra la discriminación racial, defienda los derechos civiles y forje su método de lucha no violenta.

1915 Regreso a la India, fundación de su ashram, múltiples luchas sociales.

1930 Marcha de la Sal, del 12 de marzo al 6 de abril.

1940 Intensifica la lucha por la independencia de la India.

1942-1944 Encarcelado por las autoridades británicas.

1947 Se opone a la partición de la India en el momento de su independencia.

1948 Asesinado el 30 de enero por un nacionalista que lo responsa responsa:A cargo de la partición.

• Su concepción de la verdad

La verdad, para Gandhi:

Es Dios, se experimenta a través de la meditación y la acción, es inseparablemente moral y respetuoso con los demás.

• Una frase clave

"Hay muchas causas por las que estoy dispuesto a morir, pero ninguna por la que estoy dispuesto a matar".

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Más de medio siglo después de su fallecimiento, la figura de Gandhi y el tipo de lucha que representa continúan inspirando muchos movimientos en todo el mundo.

Donde Mahatma Gandhi reinventa la lucha moral

Generalmente se cree que Gandhi, el Mahātma ("la Gran Alma"), es un político de un tipo inusual, con una figura espiritual y un icono de sabiduría. Pero rara vez es reconocido como filósofo. Sin duda, es un pensador maestro. Pocas figuras son tan duraderamente influyentes: más de medio siglo después de su asesinato, sigue siendo una referencia importante para decenas de miles de personas en todo el mundo.

De hecho, es difícil de localizar. Ni un creador de conceptos ni un teórico incondicional, Gandhi tampoco es una figura estrictamente religiosa. Ciertamente es parte de la filiación del hinduismo, afirma venerar sin discriminación diferentes formas de espiritualidad: enfatiza sus convergencias, incluso la unidad, en lugar de las disonancias. Sin embargo, es un hombre de palabra y de acción, maestro de la vida, más que religioso en el sentido estricto.

Quería ser universal queriendo ser indio. Formado en Occidente -descubrió por primera vez textos sánscritos en Londres, durante sus estudios, en traducciones a lenguas europeas-, reivindica su profundo anclaje en el suelo del pensamiento indio. Aunque solo exploró la profundidad de la India gradualmente, casi tardíamente, Gandhi se convirtió en uno de sus emblemas más poderosos.

Sobre todo, está convencido de que la verdad está activa, que puede cambiar el mundo solo por el poder de su obstinación. Si uno está interesado en las concepciones contemporáneas de la verdad, en la forma en que se afirma o niega la efectividad de la verdad, se debe encontrar a Gandhi. Porque encarna casi a la perfección esta idea: existen verdades morales, capaces de guiar la acción humana y las luchas políticas.

El mismo nombre que Gandhi le dio a su doctrina – *satyagraha* – significa el abrazo – o agarre (*agraha*)– de la verdad. *Satya* designa en sánscrito lo que existe, lo que es, este término también significa verdad como una realidad para la mente. Para Gandhi, se trata ante todo de valores morales, de lo bueno. Sigue refiriéndose a ella. Para él, esta verdad moral tiene una efectividad, un control sobre la

realidad, un poder sobre la historia. No es de ninguna manera una sombra, un reino evanescente desprovisto de impacto en el equilibrio de poder y las luchas que conforman el mundo. Por el contrario, la verdad es el arma más poderosa.

Esta actitud de Gandhi hacia la verdad es cercana a la de Sócrates. En el diálogo de Platón titulado *Gorgias*, Sócrates enfatiza la existencia de un plano de realidad moral que nada tiene que ver con el registro de hechos. Lo que rechaza: el criterio único que constituye la victoria en el registro único de hechos. Según este criterio, toda justicia se desvanece. Porque los tiranos ganan, de hecho, y los oponentes pierden. Porque los verdugos, de hecho, despojan a las víctimas, se deshacen de los cuerpos y celebran su crimen. Si solo existen los hechos, nadie elegirá la derrota, el sacrificio y el sufrimiento. El joven Calicles, que desafía a Sócrates con la arrogancia de los realistas, repite esta evidencia del equilibrio de poder: es mejor ser verdugo que víctima. A los malhechores con las manos llenas, Y a los justos a llorar los ojos. Si esa es la única realidad, no lo dudes: tienes que jugar un juego ganador, por lo tanto, sé el más fuerte. El resto es infantilismo.

La rectitud de Sócrates, y la de Gandhi, por el contrario, implica otro registro de la realidad: el de la justicia y las normas morales. Donde los verdugos son perdedores, y las víctimas gloriosas. Con todo, o hay un solo orden del mundo, el de los hechos y las relaciones de poder, o hay dos: hechos y valores, fuerzas y ley. Esta escisión no ha dejado de cruzar el pensamiento.

Por lo tanto, es erróneo afirmar que los buenos sentimientos no pueden hacer una buena política, y repetir que solo importan los resultados. Gandhi quiere recordarnos que este realismo tiene sus límites, y que una verdad más fuerte, en última instancia más efectiva, debe reemplazarlo. Para llegar a esta conclusión, y la maestría que le permitirá ponerla en acción, su camino fue largo y al principio a tientas.

Un abogado en el exilio

El viaje a la sabiduría es sinuoso. Nacido en una familia modesta de la casta mercantil, es a la edad de doce años que el joven se casa, según las tradiciones. A pesar de las prohibiciones relacionadas con su casta, se fue a estudiar a Inglaterra. Antes de su partida, juró no consumir alcohol, no comer carne y no conocer mujeres durante su exilio entre las tribus occidentales. Una vez graduado, regresó a su tierra natal, pero su timidez le dificultaba entrar en la vida profesional. Aprovechó una oportunidad que se le presentó: un puesto como abogado en Sudáfrica. Allí, poco a poco se convertirá en sí mismo.

Estos veinte años que Gandhi pasó en Sudáfrica son decisivos. Forja su personalidad, su pensamiento, sus modos de acción. Defendiendo los derechos de los indios en Sudáfrica, descubrió cómo aplicar en el mundo moderno el *Bhagavad Gita,* un poema místico decisivo de la antigua India. Lee a Tolstoi y comprende a través de él la fuerza y la grandeza del mensaje evangélico. También penetra en el pensamiento de Henry David Thoreau, en particular su libro sobre la *desobediencia civil.*

Aquí es donde radica la esencia de las ideas clave de Gandhi. Intenta una síntesis entre la "renuncia al fruto de los actos" según el *Bhagavad Gita,* el amor al prójimo según el Evangelio revisado por Tolstoi y la teoría de la acción civil no violenta según Thoreau. Para converger estos pensamientos, para tratar de fusionar sus contribuciones, esto es por lo que se esforzará forjando su doctrina de la no violencia*(ahimsa,* formada a partir de la *a* privada y *himsa,* violencia).

La no violencia como lucha

Hay muchas interpretaciones erróneas en la interpretación de esta no violencia. Con demasiada frecuencia imaginamos que significa ausencia de conflicto, paz, gentileza general y comprensión universal. No es así como Gandhi entiende esta idea. Obviamente, tales objetivos permanecen en el horizonte de su pensamiento y acción. Pero la no violencia es ante todo una forma particular de lucha, política y social. Su dureza, sus implicaciones, su intensidad conflictiva son mucho más fuertes de lo que generalmente imaginamos. Las buenas palabras y el deseo de paz no son suficientes. Se trata realmente de luchar, por el rechazo del impuesto a la sal (1930) o por la independencia de la India.

Estos conflictos son largos y animados. La no violencia no significa ausencia de luchas, sino rechazo de la fuerza física en combate. La violencia física es reemplazada por la violencia moral, una forma de desafío que apela a la moralidad y la consciencia del otro, mientras toma sobre sí mismo una parte del riesgo. Cuando Gandhi anuncia que ayunará hasta la muerte, primero pone su propia vida en la balanza. Este gesto implica que su horizonte de lucha no está

dirigido al cuerpo y la fuerza física de sus oponentes, sino a su consciencia moral y humanidad.

Esquemáticamente, ya no se trata de decirle al otro: "Soy el más fuerte físicamente, así que cederás, porque te dominaré por el poder de las armas y el terror". Por el contrario, se trata de decirle: "Eres un ser humano, así que tu consciencia no podrá dejarme morir. Porque si me dejas morir, mi muerte sería tu responsabilidad. Es un cambio de registro en la lucha. La táctica es llevar al adversario a la trampa de la moralidad, a la trampa de su propia humanidad. Esto implica una doble apuesta.

En primer lugar, una apuesta por la existencia -como afirma Sócrates- de un registro de valores morales. Si fueran solo ilusiones, mentiras, espejismos, tal enfoque perdería toda validez. También es necesario apostar por la humanidad del adversario. Imaginemos que rechaza esta apelación a su consciencia, que considera que el que elige poner en peligro su propia vida debe atacarse solo a sí mismo y que esto no tiene ningún impacto en la culpabilidad de su oponente, toda la acción sería en vano.

Desde el punto de vista filosófico, Gandhi tiene la particularidad de haber intentado resucitar la verdad moral en un mundo y un siglo que la había aniquilado y estaban trabajando para negarla radicalmente. A sus ojos, incluir esta dimensión moral en el equilibrio de poder prepara un cambio radical en el mundo. "Al aplicar *satyagraha",*escribe, "descubrí, en las últimas manifestaciones, que la búsqueda de la verdad no admite que la violencia se imponga al oponente, sino que debe ser destete del error por la paciencia y la simpatía. Para hacer esto, lo que parece ser cierto para

uno debe parecer falso para el otro. Y paciencia significa sufrimiento personal. En resumen, doctrina significa la afirmación de la verdad, no infligiendo sufrimiento al adversario, sino tomándolo sobre uno mismo. »

Esta grandeza de alma no implica que el Mahātma esté en lo cierto en todo. También comete muchos errores y excesos, en particular al rechazar despectivamente, a menudo excesivamente, la modernidad, el progreso y la industria. Su opinión de que casi todo lo tecnológico debe ser rechazado, como lo demuestra su campaña para que cada indio haga su propia ropa, es arcaica e ilusoria.

Sin la carne

En realidad, hay más de una rareza en este maestro heroico. Gandhi, también conocido como *Gandhiji* (el *-ji* marca el respeto y el afecto, a veces recurriendo a la veneración), también conocido como *Bapu* ("padre" en Gujarati) es al mismo tiempo un mito político, un icono espiritual y un hombre real, una mezcla de fragilidad y determinación, grandeza y extrañeza. En la intimidad, a menudo es intransigente e inestable. Uno puede juzgar terrible la pureza de esta gran alma, que parece incompatible con cualquier relación amorosa.

Sus biógrafos nos muestran en efecto a un hombre obsesionado con la exigencia de ser transparente (lo dice todo, lo publica todo), maníaco de disciplina (suena la campana en su ashram... ¡cincuenta y seis veces al día!), experimentador de innumerables dietas (las cambia con frecuencia), constantemente atraído por los que sufren en lugar de por los que están bien, ansioso por tratar a su

séquito, a quien continuamente prescribe remedios elementales con efectividad, también, elementales.

Sobre todo, se esfuerza sistemáticamente por considerar los errores de los demás como propios. ¿Cometen errores algunos miembros de su comunidad? Es por sus vicios, dice, por sus vicios. Por lo tanto, se castigará a sí mismo por lo que han hecho, convencido de que su mejora se reflejará en los demás. Tal permeabilidad moral, donde ya no sabemos quién es responsable de qué, parece a algunos grandiosa y digna de admiración. Me parece que conduce a un totalitarismo de pureza. Por lo tanto, vemos a Gandhi luchando implacablemente contra el deseo sexual, tanto el suyo como el de los demás.

Estar enamorado de un hombre así no es un placer. Madeline Slade, a quien Gandhi renombrará "Mira", experimenta esto largamente, tanto casto como doloroso. Esta gran exaltada niña tiene como padre al almirante de la flota británica, un carácter considerable. Vivió en Bombay entre los 15 y los 17 años, conociendo de la India solo los impecables salones del Almirantazgo y las canchas de tenis en el parque. De vuelta en Inglaterra, se apasionó por Beethoven, vivió un amor imposible con un pianista, admiró a Romain Rolland y terminó escribiéndole. Gracias a él, descubre al "nuevo Cristo": Gandhi !...

Tan pronto como terminó de leer el libro que Romain Rolland dedicó a Gandhi, se tomó su decisión: se uniría a él, se pondría a su servicio, compartiría la vida humilde del ashram. Su primera carta al maestro anuncia esta resolución, afirmando que se da un año para prepararse. Él respondió

que este período era realmente razonable, tal vez pensando que ella tendría tiempo para cambiar de opinión.

Contrata a un profesor de urdu, le quitan la cama de su cómoda habitación para acostumbrarse a dormir en el suelo, deja de comer carne. Finalmente, el 25 de octubre de 1925, a la edad de 33 años, Madeline abordó el liner para Bombay. Vivió durante muchos años con Gandhi, se convirtió en una de las figuras de la historia india contemporánea antes de retirarse a Baden, Alemania, para soñar con Beethoven, otro amor inaccesible. Así se cierra el círculo, al final de una pasión casi stendhaliana cuyo crecimiento e imposibilidad se traza en una bella novela de Sudhir Kakar.

"El espíritu sin la carne es perfecto, y eso es todo lo que necesitamos", escribió finalmente el Mahātma a Mira. Uno puede juzgar tal pureza sublime, ideal, admirable. También se puede encontrar desagradable, mitad sádico mitad asesino y, sobre todo, extraordinariamente violento. Entre las personas que hablan de amor todo el tiempo, muchos no entienden mucho al respecto.

De Gandhi, ¿qué leer primero?

La Voie de la non-violence (Gallimard, "Folio", 2005).

¿Qué sigue?

Autobiografía o mis experiencias de verdad (PUF, "Quadrige", 2007).

Los lectores de habla inglesa pueden consultar el excelente sitio donde prácticamente todos los libros, artículos y discursos de Gandhi están disponibles en línea, decenas de miles de páginas (www.mkgandhi.org).

Sobre Gandhi, ¿qué leer para ir más allá?

*Gandhi, atleta de*la libertad, de Catherine Clément (Gallimard, "Découvertes", 2008).

Gandhi, de Christine Jordis (Gallimard, 2006).

Gandhi ou l'éveil des humiliés, de Jacques Attali (Fayard, 2007).



Con Gandhi, el camino hacia la emancipación es espiritual y moral, la política pasa por el cielo de los valores.



Con Althusser, en la extensión de Marx, la lucha es violenta, en la economía y la sociedad, pero también en las ideas.

14

LOUIS ALTHUSSER



• Nombre: LOUIS ALTHUSSER

• Lugares y entornos

Las aulas de la École normale supérieure en la rue d'Ulm, en París, intelectuales comunistas y clínicas psiquiátricas.

• 9 fechas

1918 Nace en Argel.

1940-45 Prisionero en Alemania.

1945-48 Estudiante de la École normale supérieure.

1948 Se afilia al Partido Comunista.

1965 Publica *Para Marx* y el libro colectivo Lire *Le Capital.*

1969 Publica Lenin y la filosofía.

1974 Publica Elementos de autocrítica.

1990 Muere en París.

1992 Publicación póstuma de su autobiografía, *L'Avenir dura mucho tiempo.*

• Su concepción de la verdad

La verdad, para Althusser:

Se desarrolla dentro de una "práctica teórica", está constituido por la reorganización de conceptos, puede existir

en el campo de la historia como en el de la ciencia.

• Una frase clave

« La ideología espera a la ciencia en cada punto donde falla su rigor.»

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Considerable en la década de 1960, se redujo a muy poco en las décadas siguientes, pero parece haber atraído nueva atención en los últimos años.

Donde Althusser y sus fantasmas regresan de entre los muertos

¿Quién se acuerda de Louis Althusser? Desde su exilio de la arena pública en 1980, y su muerte en 1990, la obra y el pensamiento de este filósofo parecen haberse deslizado en la oscuridad. Sin embargo, durante las décadas de 1960 y 1970, fue un pensador maestro para toda una generación de intelectuales: franceses, europeos, pero también africanos o latinoamericanos. Tal olvido no está relacionado con el tiempo: los filósofos más antiguos, Bergson o Wittgenstein, son mejor recordados. Si el pensamiento de Althusser parece haberse desvanecido, es debido al colapso del marxismo.

Durante gran parte del siglo XX, casi se ha olvidado, el marxismo no era sólo un cuerpo de doctrina o un conjunto de herramientas intelectuales. Constituía un "horizonte insuperable" (Sartre), un fundamento teórico, político y geopolítico. Un mundo en sí mismo. Dentro de este universo, el enfoque de Althusser fue un momento importante. Ahora merece ser iluminado de nuevo, por razones distintas a la preocupación por escribir la historia.

De hecho, después de un largo eclipse, a pesar de las negaciones de la historia, los filósofos creen en la posibilidad de una reconstitución del marxismo y un resurgimiento de los movimientos revolucionarios. Mirar el trabajo de Althusser no es, por lo tanto, simplemente un ejercicio en el historiador. Es para resaltar un tipo de pensamiento que algunos están tratando de resucitar.

El marxismo como ciencia

La originalidad de Louis Althusser fue operar una unión entre Marx y el estructuralismo. La etiqueta de "estructuralismo", que se extendió en las décadas de 1960 y 1970, reunió de manera abusiva y simplificadora a pensadores muy diferentes, incluidos Georges Dumézil, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Louis Althusser, Roland Barthes, Michel Foucault, sin lograr reunirlos en un movimiento de pensamiento verdaderamente común. Pero el método estructural, sin embargo, tiene una singularidad: consiste en liberar de la niebla de los hechos (textos o historias, pero también conceptos, u obras de arte) patrones organizando patrones invisibles a primera vista. Ella trata de dar cuenta de los fenómenos a través de las transformaciones de estos patrones. Althusser aplicará este enfoque a la evolución de los análisis de Marx.

En la École Normale Supérieure, donde fue entrenador de ensayo, "caimán" en la jerga de los normaliens, Althusser ejerció una fuerte influencia en la década de 1960. Miembro del Partido Comunista, encarnó un discreto desafío interno a la línea oficial del Partido, para orientarlo hacia una política más revolucionaria. Acusa a la política comunista oficial de

ser suave, enredada en concepciones obsoletas, humanistas y confusas que conducen a políticas oportunistas e ineficaces.

Para combatir estos excesos, según Althusser, es necesario "volver a Marx", y mostrar cómo se constituyó en su obra una verdadera ciencia de la historia. Porque la ciencia es realmente el modelo de referencia para Althusser. Todo se basa, para él, en el proceso de constitución de una ciencia, según un esquema tomado de Gastón Bachelard.

En *La Formation de l'esprit scientifique* (1938), Bachelard estudió este pasaje de lo precientífico a lo científico, con el fin de arrojar luz sobre la constitución de la física moderna como ciencia. En particular, forjó la noción de "ruptura epistemológica", una mutación del conocimiento que lleva desde el ensayo y error ante la ciencia hasta el discurso científico coherente, articulado y configurado adecuadamente.

Para Bachelard, no es la experiencia lo que manda, sino la teoría. La aparición del conocimiento científico es principalmente una cuestión de conceptos: resulta de su formación relevante, de sus relaciones dentro de un nuevo sistema, que permite un nuevo discurso. Bachelard elabora estos análisis sobre ciencias duras, conocimientos relacionados con la naturaleza.

Transponerlos al estudio de la cultura, al análisis de la historia y la política, es el gesto de Althusser. Busca identificar el momento en que se constituye la "ciencia de la historia" y, por lo tanto, de la política de Marx. Lo que interesa a Althusser no es, por lo tanto, el Marx moral, el hombre indignado por el trabajo infantil, el corazón que protesta ante la injusticia y el sufrimiento soportado por los

proletarios. Es el pensador de una verdad científica, de un nuevo conocimiento, que transforma el estudio de la economía y la historia en una ciencia revolucionaria.

Lenin argumentó que "la teoría de Marx es todopoderosa porque es verdadera". Althusser a su vez considera que la contribución esencial de Marx es haber constituido una ciencia de la historia, al menos haberse acercado a ella. Al leer correctamente a Marx, uno debe encontrar los instrumentos de un enfoque científico de la política, que permite tomar decisiones efectivas.

Esta concepción asume que de hecho hay leyes de la historia, así como hay leyes de la naturaleza. La ciencia que los descubre permite actuar con relevancia sobre la realidad. El verdadero conocimiento de las sociedades y los conflictos humanos (hecho posible en particular por los conceptos de modos de producción, de lucha de clases) permite actuar políticamente de una manera relevante. Este es el credo básico.

Ni Aron ni Sartre

Althusser ilustra así de manera ejemplar lo que Raymond Aron castigó en *El opio de los intelectuales* (1955). Todo se basa en la convicción, pura creencia a los ojos de Aron, de que el conocimiento histórico puede convertirse en una ciencia, y el curso de los acontecimientos posee leyes que podrían extraerse. Esta es una de las principales divisiones de esta era: algunos definen la historia y la verdad histórica solo en términos de contingencia, emergencia, imprevisibilidad, peligros; por el contrario, los demás consideran la historia como un proceso determinado, a partir del cual podemos

identificar los mecanismos objetivos de desarrollo, tan estudiables como los de la física o la química.

El enfoque de Althusser pretende ser "volver a Marx". Este renacimiento filosófico, crítico y conceptual tamiza los diferentes momentos de desarrollo de la teoría marxista. Objetivo: destacar el momento en que se convierte en científica. Althusser lucha vigorosamente contra la representación de un Marx humanista, defendiendo una naturaleza humana general. Por el contrario, insiste en los elementos que acercan el enfoque de Marx al estructuralismo antihumanista de la década de 1960. Los procesos históricos son, de hecho, "pruebas sin sujetos". Los desarrollos ideológicos o científicos no dependen de la subjetividad de los individuos, tienen lugar de forma autónoma, casi mecánica.

Desde este punto de vista, el Marx de Althusser está en completa oposición al de Sartre. Cabe decir que están en simetría inversa. En Sartre, de hecho, la acción depende de la libre decisión de los sujetos individuales, los acontecimientos de la historia están formados por las convergencias, choques y aleaciones de estas innumerables trayectorias subjetivas. Por el contrario, para Althusser, son los mecanismos impersonales de la historia los que mandan, los actos individuales son solo las repercusiones.

Sin embargo, el marxismo sigue siendo para Althusser una investigación en progreso. Obviamente rechaza el punto de vista de aquellos que consideran que la obra de Marx es obsoleta, pero también rechaza el dogma comunista oficial que hace del marxismo una doctrina completa y perfecta, que puede ser directamente expuesta y aplicada. Caminando

entre estos dos extremos, Althusser define etapas y niveles en el pensamiento de Marx.

Se pueden distinguir tres veces, esquemáticamente: entre 1841 y 1843, Marx era todavía un humanista, imbuido de la lectura de Feuerbach. A partir de 1844, comienza a "liquidar su conciencia filosófica", entra en un mundo de pensamiento aún marcado por la utopía pero que ya posee un presagio de sus nuevos conceptos. Finalmente, en los años siguientes, mientras escribía *El Capital*, la construcción de la naturaleza científica del marxismo se hizo más clara. Althusser busca arrojar luz sobre los puntos de ruptura que llevan a la teoría de Marx a avanzar hacia una verdadera ciencia de la historia.

Estos análisis, que tuvieron fervientes lectores en todo el mundo durante las décadas de 1960 y 1970, ahora parecen muy distantes. Tras la caída del Muro de Berlín, la desaparición del bloque soviético, la unión de China a la economía de mercado, la idea de una inteligibilidad teórica de la historia o la necesidad de una revolución radical también parecen difíciles de juzgar vivas. ¿Temporal o permanentemente? Esta es una de las preguntas de nuestro siglo XXI, y una razón para releer a Althusser. No es el único.

Razón y sinrazón

Otra razón para revisitar a este maestro pensador es el singular proceso que llevó a su vida personal, hasta entonces discreta, a pasar a las noticias de los diversos hechos. Louis Althusser sufría de trastornos psiquiátricos. Detrás del filósofo, el militante, el pensador comunista escuchaba a los intelectuales, un sujeto sufriente luchaba con episodios de locura, momentos de intensa depresión, alucinaciones. En 1980, el 16 de noviembre, al amanecer, estranguló a su

esposa Hélène. Sus seguidores y amigos trabajaron para asegurarse de que la demencia fuera restringida y que no se le responsabilizara. El caso ha desatado la polémica. Algunos afirman que por complacencia hacia un famoso intelectual la justicia ha dejado escapar a un criminal.

Durante los últimos diez años de su vida, Louis Althusser vivió libre pero anónimo, en una especie de exilio interno y reclusión silenciosa. Para salir de este silencio, escribió *El futuro dura mucho tiempo,* su autobiografía. Descubrimos en su publicación, después de su muerte, otro lado de Louis Althusser, que plantea la cuestión de las extrañas relaciones que pueden mantener la razón y la locura.

De hecho, la lucha contra la sinrazón pertenece a la génesis de todo ser humano. Cada uno de nosotros camina mucho, a veces dolorosamente, para escapar del reinado de la violencia sin sentido, para poder comenzar a hablar. Entonces estas luchas desaparecen de nuestros recuerdos. Pero, en cierto sentido, todos somos veteranos de esta guerra contra la demencia. Llevamos, sin nuestro conocimiento, las cicatrices. Estas antiguas heridas a veces se abren, de repente, como conmemoraciones silenciosas. Llamamos locos a los que no se las pasan.

Normalmente, los filósofos parecen haber ido por el lado correcto. Soldados de la razón, héroes de luces, pasan por haber vencido la oscuridad, el caos y los precipicios, triunfar sobre el desorden animal, alcanzar la paz de una palabra en orden y un pensamiento en orden. Nos gustaría creerlo. Porque es fácil admitir que un pintor, un músico, un poeta puede codearse con la locura o disolverse en ella. Pero es más

difícil imaginar que un artesano del concepto esté sujeto a eclipses de consciencia y retornos de la infancia.

Este es probablemente el más inquietante, y por lo tanto el más interesante, de los textos autobiográficos de Louis Althusser: nos llevan a considerar el vínculo de una obra teórica con la evolución psíquica más secreta de su autor. El propio filósofo se hace la insólita e insoluble cuestión del entrelazamiento de la reflexión filosófica y la historia de los afectos.

En *El futuro dura mucho tiempo,* su"*traumabiografía*", dice que quiere apegarse a la narrativa de su historia psíquica. La trama de su explicación es que el padre ausente o lejano, la madre "mártir" -amorosa en Luis, su hijo vivo, este otro Luis, muerto, que debería haber sido su marido- hacen de este niño que ocupa el lugar de un hombre muerto un "*tipo-aparte*".

Pero, ¿por qué un filósofo? Ser filósofo, dice, cumpliría el deseo de su madre de que él fuera un espíritu puro. Ser un filósofo marxista afirmaría su deseo de ser un cuerpo autónomo, en contacto con la "realidad desnuda". Convertirse en un teórico que rompe con la ortodoxia estalinista satisfaría su sueño de transformar el mundo mientras permanecía en soledad y abstracción, así como su necesidad de sumisión y provocación a la autoridad paterna.

La posición de Althusser en la vida intelectual y política de su tiempo corresponde globalmente a este patrón: solo e influyente, retirado a la Escuela Normal como Descartes en su estufa o Wittgenstein en su choza en Noruega, está tanto dentro como fuera del Partido, demostrando a distancia una ciencia de la coyuntura que él mismo atribuye a las

tribulaciones de su historia infantil. Su concepción de la historia como un "juicio sin sujeto ni fin", su análisis de los "aparatos ideológicos del Estado" (familia, escuela, etc.), su antihumanismo teórico, condición a sus ojos de un humanismo real, pueden ponerse en resonancia con la configuración de sus estructuras psíquicas. Su fantasía central de desaparición en el anonimato sería ser comparada tanto con el contenido de su trabajo como con el "silencio y la muerte pública" donde su asesinato lo encerró.

Las historias de Althusser son, por lo tanto, una de las pocas ocasiones en que un filósofo cuestiona, explícitamente, el vínculo entre sus construcciones racionales y las oscuras apuestas de esta otra escena que escapa a su control consciente. En la historia del pensamiento post-Freud, esta es una de las pocas veces que este problema se aborda agudamente. Pero el resultado es demasiado bueno para ser realmente convincente. Todo sucede como si no pudiéramos mantener todos los cables juntos. De hecho, el enigma permanece.

Quizás esto, al final, es lo que fascina y retiene: el enigma. Ante esta vida en desorden, que de repente emerge de la sombra donde la obra y las instituciones la habían sostenido, tenemos esta sensación de que la realidad suele dar lugar: la impresión de no poder entender, de ver siempre una cara de las cosas escaparse, y de quedarse a contemplar esta extrañeza, simplemente porque... "así son las cosas", como decía el joven Hegel frente a los Alpes berneses.

La filosofía siempre parte de ahí: comienza con este asombro, trata de escapar de su carácter ininteligible. El caso Althusser está aquí de nuevo. Cuanto más sabemos, menos

claramente vemos. Entre la filosofía y la locura, la línea aquí se está difuminando, de una manera inquietante.

Un deseo de revolución

Independientemente del caso del hombre de Althusser, el pensamiento de inspiración marxista y la aspiración revolucionaria parecen estar experimentando, después de un tiempo de eclipse, un renacimiento de la intensidad. Es en particular entre los pensadores franceses que este *renacimiento* continúa. Los franceses han sido considerados durante mucho tiempo en la historia europea como líderes políticos. El gran terremoto de 1789 los instaló en el corazón de la historia moderna. El siglo XIX los vio más de una vez, creadores heroicos y rebeldes imprudentes, lanzarse al asalto del cielo.

Desde los Tres Gloriosos hasta la Comuna de París, sin mencionar la revolución de 1848, este pueblo se rebeló mucho. No es sin razón que Marx, Engels, Lenin consideraban las cabezas francesas, incluso si estaban más o menos quemadas, como puntos de referencia para las grandes noches venideras.

A finales del siglo XX, la situación es muy diferente. La historia ha encontrado que "construir un hombre nuevo", "romper en dos la historia del mundo" no son utopías amables, capaces de movilizar energías entusiastas, sino ideas asesinas. La revolución, proletaria o no, permanente o cultural, no sólo es inalcanzable. Es perjudicial. Debemos comenzar por desesperarnos, totalmente, para abordar las luchas que se librarán: peleas locales, parciales, que pueden parecer indignas o ridículas en comparación con el gran

Apocalipsis que se supone que transfigura todo. Pero que tienen la modesta ventaja de existir.

Después de muchos años banales republicanos y parlamentarios, Francia comienza, aquí o allá, a soñar de nuevo con la agitación final. Estamos viendo el renacimiento y la amplificación del voto de protesta a favor de organizaciones de extrema izquierda, discursos anticapitalistas, mezclados con mil matices alter globalistas o ecológicos. El "No" a la Constitución de Europa, los disturbios en los suburbios, las movilizaciones y las manifestaciones repetidas reúnen corrientes dispares. Entre ellos, existen profundas divisiones, en el lugar de las luchas de las mujeres, la homosexualidad, la herencia republicana. Quizás el principal punto de división es la actitud hacia el islamismo, que algunos apoyan y otros luchan, definiendo así dos culturas políticas distintas.

Tampoco hay unidad entre los teóricos, excepto la voluntad común de pensar en el mundo actual para derrocarlo de manera más efectiva. Daniel Bensaïd, Antonio Negri, Alain Badiou, Étienne Balibar, Jacques Rancière o Slavoj Žižek divergen en sus interpretaciones de la historia contemporánea, la integración europea o el significado de la democracia. Pero su programa común es poner fin al mundo tal como es, reemplazarlo por otro, radicalmente diferente.

Uno puede preguntarse sobre el resurgimiento de este radicalismo. ¿Soñamos con la revolución de nuevo por lucidez, como dirán sus partidarios, o por ceguera? ¿Por un deseo de vida, o bajo el efecto de la campaña de muerte? ¿Por el bien de la emancipación, o por el bien del nihilismo? Esto es segmentación, como dicen entre los anunciantes.

De Althusser, ¿qué leer primero?

Para Marx (La Découverte, 2006).

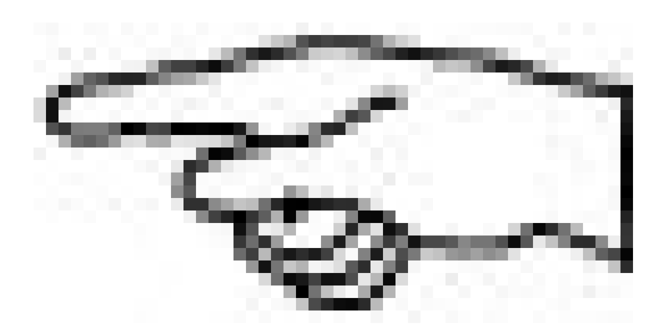
¿Qué sigue?

El futuro dura mucho tiempo (Stock, 2007).

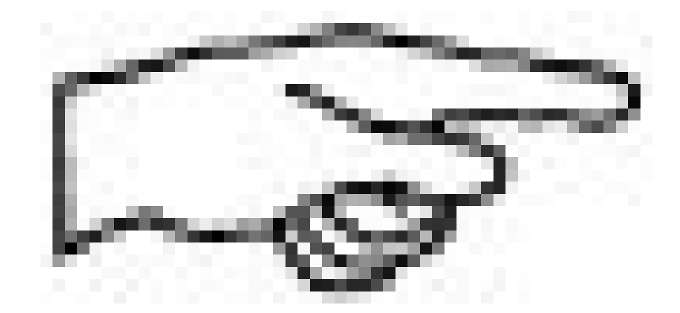
Sobre Althusser, ¿qué leer para ir más allá?

*Louis Althusser, t. I: 1918-1945, t. II: 1945-1956,*de Yann Moulier-Boutang (Le Livre de poche, 2002).

*Louis Althusser, lector de*Marx, por Jean-Claude Bourdin (PUF, 2008).



Con Althusser, la atención se centra en la adhesión de Marx a una ciencia de la historia.



Con Lévi-Strauss se afirma la voluntad de constituir una reflexión científica, pero la historia queda fuera.

15

CLAUDE LÉVI-STRAUSS



• Nombre: CLAUDE LÉVI-STRAUSS

• Lugares y entornos

El distrito 16 de París, los bosques ecuatoriales de Mato Grosso, Nueva York durante la Segunda Guerra Mundial son algunos de los lugares donde se juega el viaje de una de las grandes obras del siglo XX.

• 12 fechas

1908 Nace en Bruselas en el seno de una familia de artistas.

1931 Agregación de la filosofía.

1938 Misiones en la Amazonía.

1941 Despedido de la enseñanza por las leyes antijudías de Vichy, se exilia en Nueva York.

1948 Publica Las *estructuras elementales del parentesco.*

1951 *Publica Raza e Historia.*

1955 *Publica Tristes Tropiques.*

1959 Elegido miembro del Collège de France.

1962 *Publica La Pensée sauvage.*

1993 *Publica Watch, Listen, Read.*

2008 Exposición y múltiples homenajes con motivo de su centenario.

2009 Muere en París el 30 de octubre.

• Su concepción de la verdad

La verdad, para Lévi-Strauss:

Nunca se da directamente, reside en las estructuras que explican las transformaciones, es reconstituible mediante un trabajo metódico de comparación.

• Una frase clave

"Cada progreso da una nueva esperanza, suspendida en la solución de una nueva dificultad. El archivo nunca se cierra. »

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Crucial, porque su obra no se limita a una renovación decisiva de la investigación en antropología sino que abre múltiples perspectivas a reflexiones filosóficas sobre el funcionamiento de la mente, la diversidad humana, las relaciones de los hombres con la naturaleza y de los hombres entre sí.

Donde Claude Lévi-Strauss rompe la idea de una sola verdad humana

Progreso, tal como lo imaginamos en el siglo XIX, Claude Lévi-Strauss ya no cree en él. Porque a sus ojos hay una multiplicidad de criterios para juzgar las sociedades humanas y sus éxitos. Nuestro error es haber querido aplicar los estándares del Occidente científico e industrial a todo el mundo. Si bien debemos considerar varios tipos de normas, varios proyectos humanos, no más ni menos legítimos que los demás.

Lo que su antropología revela son las brechas, las diferencias irreductibles que hacen plural al mundo. No hay una sola verdad de lo humano. Esa es probablemente la principal lección. Parece modesto, pero tiene la inmensa ventaja de liberar el pensamiento de cualquier modelo dominante.

Mío de nada, Claude Lévi-Strauss habrá trastocado los mapas mentales, cruzando las disciplinas. Proveniente de la filosofía, se embarcó con antropólogos, pero tomó prestadas sus herramientas de los lingüistas. Hijo de Europa, cosechó su primera cosecha en Brasil y forjó su método en los Estados Unidos. Nunca acepta estar limitado por los límites geográficos o por los límites del conocimiento.

Odia más que nada la arrogancia de aquellos que se creen civilizados y proclaman que los demás no lo son, o menos que ellos mismos. Para la antropóloga, su disciplina es un humanismo: "Buscando su inspiración en las sociedades más humildes y largamente despreciadas, proclama que nada humano puede ser ajeno al hombre". Pero este humanismo ya no es el de los griegos y romanos, el del Renacimiento y el de Occidente. Es "un humanismo democrático que supera a los que le precedieron: creado para los privilegiados, desde civilizaciones privilegiadas". Esta visión abierta y multipolar también abarca la naturaleza. Interdisciplinaria, ecológica, subversiva y académica, la antropología "llama a la reconciliación del hombre y la naturaleza en un humanismo generalizado". Así es como este pensador ha transformado las formas humanas de pensar.

Con paciencia y método. Porque fue capaz de transformar su revuelta intelectual en una obra fundamental, impulsada

por el deseo de entender que nada desarma. Paradójicamente, es este deseo de saber lo que le hace abandonar la filosofía. Normalien, asociado, joven profesor en la escuela secundaria de Mont-de-Marsan, luego en Laon, encuentra que la filosofía no ofrece nada lo suficientemente positivo como para satisfacerlo de manera duradera. En lugar de disertaciones, preferirá métodos meticulosos y se orientará hacia el pensamiento científico.

No hay niños

Pero este trabajo académico es sobre el mundo humano. Aquella en la que vivimos, donde todos estamos sujetos a restricciones educativas, reglas de parentesco, sintaxis, cocina o construcción narrativa. A partir de este universo de normas y símbolos, Claude Lévi-Strauss reveló aspectos que pasaron desapercibidos ante él. Lo que saca a la luz, más agudamente que muchos filósofos, son verdades de lo humano. En este sentido, enriquece la reflexión con nuevas perspectivas sobre las leyes de la mente, destacando en particular cómo las culturas disímiles utilizan la razón de manera idéntica.

Porque el pensamiento que se dice que es "salvaje" no es menos sutil, ni menos elaborado, ni menos inteligente que el pensamiento científico. Este es uno de los principales resultados de este enorme proyecto. Desaparece el mito de los "primitivos" inventado por los ojos de los conquistadores. Atrás quedó la mentalidad cruda, pre-lógica y risible que la condescendencia de los "civilizados" había atribuido a los pueblos sin escritura. Para la filosofía, también es una lección importante: no hay niños, ni hay un adulto de toda la humanidad.

Todavía le debemos a Lévi-Strauss haber renovado el enfoque de las relaciones entre lo concreto y lo abstracto: una canasta, una máscara, un adorno ya no son, con él, cosas silenciosas e insignificantes. En comparación con otros, insertados en un todo, iluminados por la interacción de similitudes y diferencias, vinculados a las historias que se cuentan sobre ellos, estos objetos comienzan a hablar. Son significativos. Elementos del discurso, vectores de inteligencia, y no materia inerte. Como resultado, la vieja división entre lo sensible y lo inteligible -el mundo de las cosas, el mundo de las ideas- no sólo se re-elabora y se cuestiona, sino que, en cierto sentido, se elude. Fue, sin embargo, desde Platón, un eje fundador de la filosofía occidental. El impacto de Lévi-Strauss, también aquí, es decisivo.

Sobre todo porque esta antigua línea divisoria entre lo inteligible y lo sensible establece la demarcación de la ciencia y las artes: por un lado las ideas y el razonamiento, por otro las sensaciones y las emociones. Modificando esta división, Lévi-Strauss eventualmente transformará profundamente el enfoque de la creación. Su contribución a la estética, desde este punto de vista, probablemente aún no se ha estimado en su valor completo. Sin embargo, todo su viaje implementa este cambio en la frontera.

Porque este científico es un artista, este escritor erudito, este pensador estilista. No en dos momentos separados, reflejando dos actividades separadas o dos caras. Por el contrario, es con un solo gesto, un enfoque único que mezcla, en combinaciones singulares, a veces desconcertantes, la pureza clásica del lenguaje y la novedad

de los análisis, el rigor de las demostraciones y el poder de las metáforas.

Un erudito en el siglo

"Mi carrera se desarrolló un domingo en el otoño de 1934, a las 9 a.m., en una llamada telefónica", escribió Lévi-Strauss al comienzo del capítulo V de *Tristes Tropiques.* El hombre al final de la línea: Célestin Bouglé, que entonces dirigía la École Normale Supérieure y tenía para Lévi-Strauss sólo una "benevolencia un poco distante y reacia". Esto no le impidió ofrecerle convertirse en profesor de sociología en São Paulo. « Mi pensamiento escapó a este sudor aislado al que la práctica de la reflexión filosófica lo redujo. »

Entonces la aventura realmente comienza. Físico, primero. Porque fuera de clase, el joven etnólogo, en compañía de su primera esposa, Dina Dreyfus -también filósofa y etnóloga- dirigió varias misiones en el Amazonas y una importante expedición a Mato Grosso. Es el momento de interminables paseos junto a mulas y carretas de bueyes, en el calor sudoroso y los insectos. Es también un tiempo de aventura psíquica, de auto-apropiación, de convertirse en otro. No es casualidad que Lévi-Strauss, poco inclinado a las derramamientos espirituales, hable más tarde de la necesaria "conversión" del etnólogo. La observación de los demás implica la descentralización de uno mismo.

Durante estos años de campo -los únicos de toda su carrera- Lévi-Strauss acumula notas, observaciones, comentarios de todo tipo. Sin embargo, por todo lo que ve y nota, aún no sabe exactamente qué pensar. Ciertamente, ya sabe que "la verdad de una situación no se encuentra en su observación diaria". Sin embargo, todavía faltan algunas

imágenes esenciales. Es en Nueva York, durante los años de guerra, donde los descubrirá.

Despedido de la enseñanza por las leyes antijudías de Vichy, dejó Francia en 1941 para refugiarse en Nueva York, se unió a la Francia Libre en 1942 y se convirtió en orador en la Oficina de Información de Guerra antes de enseñar en la Nueva Escuela de Investigación Social. Su nombre era Claude L. Strauss. Se le aconsejó encarecidamente que evitara la homonimia con la marca de jeans azules...

Estos años neoyorquinos fueron decisivos. Allí conoció a André Breton, a quien conoció en el barco que salía de Marsella hacia los Estados Unidos, pero también a Marcel Duchamp, Max Ernst. Sobre todo, descubrió el método estructural y comenzó a comprender que podía transformar el campo de estudio de la antropología. Fue Roman Jakobson quien lo guió a los principios de la fonología estructural, que él mismo tomó de su maestro, "Príncipe Troubetzkoy" (Jakobson siempre lo dijo). "Para mí", dijo Lévi-Strauss, "fue una iluminación".

El método estructural

Para comprender su alcance, es necesario recordar lo que significa "estructura" en este contexto. El término siempre se ha utilizado en arquitectura para designar el marco de los edificios y su organización. De ahí la idea banal de una interdependencia entre elementos, que también puede ser distribuida, conectada y jerárquica de diversas manera. Es en este sentido que hablamos de "estructuras sociales", mucho antes del método estructural y del estructuralismo.

Para entender los principios del estructuralismo, es necesario recordar cómo Troubetzkoy, fundador del estudio

estructural de los sonidos de la lengua (fonemas), muestra que estos sonidos deben estudiarse juntos, como un sistema, y no uno por uno. Por sí mismo, cada sonido considerado de forma aislada no tiene sentido ("d" o "t" no significan nada).

Los sonidos de una lengua funcionan como elementos de diferenciación recíproca: "d" no se confunde con "t", y viceversa. En este sistema, solo ciertas diferencias son relevantes. Por ejemplo, para un francófono, entre "deuda" y "dote", no habrá confusión posible. Pero si pronunciamos la primera palabra "dét'", "dèt" o "daîte", el significado no cambiará. Por otro lado, en idiomas distintos del francés, algunas de estas diferencias pueden distinguir entre términos.

El descubrimiento es que es posible construir un sistema de clasificación de los sonidos de una lengua determinada, los fonemas que utiliza, reduciendo los principios de organización a la combinación de unos pocos rasgos sonoros (consonantes dentales, labiales, etc.). Esto, esquemáticamente, es en lo que consiste una estructura: es un modelo construido para medir para dar cuenta de la organización subyacente de los fenómenos observados, mientras que esta organización, que realmente actúa, no se conoce.

Cada uno habla su lengua materna, hace un uso adecuado del sistema de diferencias de sonidos específico de esta lengua sin ser consciente de ello. Lo que la fonología estructural hace entender a Lévi-Strauss es que es posible, en el campo de las ciencias humanas, concebir un modelo abstracto que se adhiera exactamente a la realidad, lo que

permite arrojar luz sobre su diversidad y relaciones, aunque este modelo nunca aparece directamente en el campo de la observación, ni en la consciencia de los individuos.

Las ciencias duras eran habituales debido a esto. Por lo tanto, la clasificación periódica de los elementos explica las diferencias entre las composiciones atómicas, mientras que nadie las ve en la naturaleza. Y ningún científico era consciente de su existencia hasta que fue descubierto. A partir de ahora, en este viaje hacia la construcción de un modelo que haga inteligible lo sensible, las ciencias exactas ya no están solas. Gracias al método estructural, el campo de los asuntos humanos parece estar empezando a ser modelable. Esta es la convicción de Claude Lévi-Strauss.

De la ciencia a la literatura

1945-1955 es probablemente el período más complicado de sus largos años de aprendizaje. En el aspecto científico, se establecen los hitos, las primeras herramientas adquiridas. En la escena pública, *Raza e Historia*, en 1952, lo señaló por sus críticas a la supremacía occidental. Le queda probar el juego de la literatura, solo para agravar su caso. Cuando Jean Malaurie, que inauguró la colección "Terre humaine" en Plon, le pidió que contara la historia de sus viajes de antes de la guerra, Lévi-Strauss aceptó y escribió en cuatro meses una obra maestra, *Tristes Tropiques*, que iba a ser un gran éxito.

Es un ensayo extravagante, inclasificable y soberbio, cuyo encanto no se desvanece y deja asombrado al lector. Las ventas fueron excepcionales y este libro presentó al público en general el nombre de Claude Lévi-Strauss. En apariencia, el texto describe el nacimiento de una vocación y tres viajes: a Brasil, al Bororo (1935-1936), luego al Nambiquara (1938) y

a la India y Pakistán (1950). Este diario de viaje comienza con un ahora famoso golpe de brillantez: "Odio los viajes y los exploradores". Continúa con una serie de meditaciones sobre el conocimiento, los desastres del planeta, la destrucción de la diversidad humana. Lévi-Strauss estaba preocupado por la ecología mucho antes de que las noticias captaran la palabra.

No es realmente científico, ni explícitamente filosófico, ni simplemente literario, y sin embargo, todo esto a la vez, este libro diablo es sobre todo sobre el malestar de la modernidad. Al frente de su reflexión: la muerte del exotismo y la diversidad, el final de estos viajes que una vez existieron, en el momento en que había "otros". Pero sobre este marco se despliegan tantas reflexiones, comentarios o digresiones que es difícil clasificar *Tristes Tropiques* en uno de los géneros habituales. ¿Podría ser una "autobiografía intelectual"? ¿Una reflexión sobre el conocimiento de los antropólogos, su curiosa densidad y su vana ambición? ¿Un entretenimiento erudito sobre la pluralidad de mundos humanos, su igual dignidad, pero su desigual poder de destrucción? ¿Una denuncia de nuestra autosuficiencia? ¿Una observación del fracaso de la civilización?

Al combinar todas estas dimensiones, Lévi-Strauss inventó un objeto pensante no identificado, permanentemente sostenido por un estilo deslumbrante, alternativamente seco y amplio, sobrio y generoso, nervioso y ancho. ¿Cómo podemos decir, por ejemplo, que el pueblo Bororo, de follaje anudado y trenzado, tiene una relación completamente diferente con los cuerpos que nuestras ciudades? "La desnudez de los habitantes parece protegida

por el terciopelo herbáceo de las paredes y la franja de las palmeras: se escapan de sus casas mientras desnudan albornoces de avestruz gigantes".

No es de extrañar que viéramos, ese año, al jurado del Prix Goncourt publicar una nota de prensa expresando su pesar por no poder coronar un ensayo... De estos fuegos artificiales, casi nada se empaña. Lévi-Strauss habla de los sueños de grandeza de Francia, de la tenaz incomprensión de nuestra sociedad de las realidades del mundo que la rodea. Diagnostica el declive del mundo humano, la cancelación acelerada de las diferencias, la pendiente que conduce a la indiferenciación, denuncia la destrucción no recompensada de los equilibrios naturales por la estúpida codicia de una especie irrazonable. Todo esto, más de cincuenta años después, es más actual que en su momento.

De alguna manera, este clásico contemporáneo sigue siendo un famoso desconocido. Páginas de *Tristes Tropiques* aparecen en innumerables libros de texto de filosofía o literatura. Algunas secuencias, como "la lección de escritura", se han convertido en fragmentos de antología. Sin embargo, los comentarios más abruptos a menudo se olvidan, incluido este en las páginas finales: "El mundo comenzó sin el hombre y terminará sin él". Lévi-Strauss esboza aquí una de las concepciones más desencantadas de la historia y de lo humano. Sin embargo, rechaza una actitud totalmente nihilista.

Después de la publicación de*Antropología Estructural* (1958), una colección de estudios que confirmaron su alcance científico, Lévi-Strauss fue elegido para el Collège de France. Ahora seguirá, sin interrupción, su propio camino. El tiempo

de la obra, salpicado por proyectos monumentales (los cuatro volúmenes de *los Mitológicos,* y los tres libros que los amplían), del trabajo diario en elLaboratorio de Antropología Social que fundó en 1960, de la dirección de la revista *L'Homme,* creada al año siguiente, de la elección a la Academia Francesa en 1973.

¿Qué lecciones?

La primera lección de este trabajo es el método: ningún elemento es comprensible de forma aislada. Esto es cierto para las reglas del parentesco, pero también para los mitos, los tótems, las máscaras. Cada vez que abría una investigación, Lévi-Strauss se esforzaba por estudiar un todo. A primera vista, reina el caos, las disparidades infinitas, las disimilitudes irreconciliables. El orden oculto y subyacente se construye así a medida que avanza la observación, a partir del paciente inventario de diferencias, desviaciones, reversiones que se vuelven discernibles en la multitud de datos concretos.

No se coloca ningún diagrama predefinido sobre la diversidad de la realidad. Las estructuras no se imponen desde el exterior, se descubren y construyen, poco a poco, a partir de los hechos observados. Por ejemplo: ¿cómo conectar, grupo por grupo, 813 mitos amerindios? Al dejar de ocuparse de lo que dicen, al descartar el detalle específico de las historias, al interesarse solo en el marco lógico de la narrativa, en las relaciones entre las unidades constitutivas de las historias. Son menos las historias las que importan que las relaciones de la serie de elementos entre sí.

El pensamiento transmitido por los mitos tomados en conjunto es distinto de lo que cada uno de ellos cuenta como

una historia particular. Y cada grupo de mitos, a su vez, no tiene ningún significado considerado por sí solo: debe estar relacionado y comparado con otros grupos de mitos. Por lo tanto, nos enfrentamos a una multiplicidad de niveles que solo tienen sentido a partir de sus relaciones y sus transformaciones. Este es un resultado inquietante, porque esta inmensa red de permutaciones y referencias obviamente no está organizada por nadie, ni siquiera es conocida por ninguno de los que transmiten los mitos. De ahí la idea de que los mitos piensan unos en otros, independientemente de los individuos que los recitan o modifican.

Entre la aparente frialdad de los análisis estructurales y la exuberancia carnal de los mitos, el contraste también debe ser cuestionado. Por un lado, vastas mesas de transformación, sofisticadas cuadrículas de análisis, dispositivos formales altamente intelectualizados. Por otro lado, cuerpos que se metamorfosean, excrementos de todo tipo, uniones sexuales fantásticas. Aquí, el esperma seco se sirve a las niñas para la cena. Allí, se ofrece sangre cocida a las hermanas. En otros lugares, la vulva roja de la heroína se puede ver cuando tropieza, mientras que en otra historia esta vulva es blanca. Un héroe orina, una gota cae en la boca de una virgen y la engulle. En otros lugares, nos damos un pedo en la cara del héroe. Es mil veces una cuestión del acercamiento de los sexos, de la generación de los vivos, de la salida del vientre. Frente a estos sueños de carne, las estructuras parecen espadas abstractas. Esto es en parte un malentendido.

Es evidente que existe una brecha irreductible entre los mitos y su análisis, entre estas fantasmagorías y este estudio

racional y minucioso del que son objeto. Pero no debemos olvidar que esta matemática del imaginario se construye solo para comprender mejor el poder y el alcance de estos ensueños colectivos. De hecho, la oposición simplista entre la realidad variada y las abstracciones teóricas es aquí irrelevante. Si pensamos que nos estamos perdiendo la carne del mundo al tratar con estructuras, no habremos entendido nada.

Porque es exactamente lo contrario. Es sumergiéndose en lo concreto, en los detalles -coloreados, escatológicos o microscópicos- que se hace posible elaborar la organización estructural que permite verlos mejor, captar su relevancia y profundidad, singularidad y constelación. Desde este punto de vista, el camino del antropólogo va en cierto modo de lo sensible a lo sensible por el desvío de lo inteligible.

Quizás sea en este camino donde podamos encontrar la clave principal de su enfoque. Consiste en rechazar las escisiones habituales, el "o, o" demasiado simple -demasiado obvio, demasiado rápido admitido- que nos impiden ver la diversidad del mundo. Los objetos y las ideas no forman dos mundos. Tampoco lo es la imaginación y la reflexión. No más que emoción y lógica. O historia y estructura, o primitiva y occidental. Pensar en la diversidad es lograr distribuir los respectivos lugares de estos elementos, sin cancelar sus diferencias o su brecha, sin privilegiar indebidamente una sola. Si se tuviera en cuenta este requisito, se vería que la mayoría de las disputas que se buscaban en Lévi-Strauss se convierten en un malentendido o en un mal juicio.

Por ejemplo, la estructura de la disputa versus la historia. Algunos, entre ellos Sartre, pensaban discernir un antagonismo irreductible entre la fijeza subterránea de las estructuras y la aparición de acontecimientos en la realidad histórica. Para superar este dilema, Sartre imagina, en la Crítica de la *razón dialéctica,* que los actores de la historia se re-apropian, como para trascenderlos, de las limitaciones estructurales que pesan sobre ellos. Es hacer demasiado lugar para la voluntad y la consciencia, como señalará Lévi-Strauss, no sin ironía, en *La Pensée sauvage.*

De hecho, no se trata en absoluto de negar la historia o privilegiar las estructuras inmutables que reducen los acontecimientos históricos al estado de arrugas en la superficie. Por el contrario, Lévi-Strauss quiere preservar una doble diversidad. En primer lugar, la de las sociedades que quieren ser inmóviles frente a las que siempre sueñan con ser nuevas, porque hay sociedades menos "frías", y otras "calientes", que las representaciones colectivas opuestas. Los primeros pueblos quieren que el mañana sea como ayer, que el orden establecido sea indefinidamente sostenible. Las sociedades industriales quieren un futuro que siempre sea diferente del pasado, y valoran la innovación, el cambio e incluso la disrupción.

Al final, si Claude Lévi-Strauss sigue siendo un explorador de los humanos, no es por haber viajado por Grosso, acampado por la vía dura o visitado Japón. Tampoco es para hablar, mejor que nadie, de bodas, tótems, mitos o máscaras. Tampoco por haber combinado, de la manera más rara, los rigores del trabajo teórico y la elegancia del estilo. Es por haber sacado a la luz, con tenaz agudeza, los

mecanismos simbólicos esenciales, inadvertidos hasta él, a partir de los cuales se tejen las vidas, historias, creaciones y emociones de los seres humanos.

De Lévi-Strauss, ¿cuál leer primero?

Race et Histoire (Gallimard, "Folio", 1987).

¿Qué sigue?

Tristes Tropiques (Plon, 2002), La Pensée sauvage (Bolsillo, 1990).

Un volumen de *obras* fue publicado en la "Bibliothèque de la Pléiade" (Gallimard) en 2008.

Sobre Lévi-Strauss, ¿qué leer para ir más allá?

Claude Lévi-Strauss, de Catherine Clément (PUF, "Que sais-je?", 2010).

Claude Lévi-Strauss, l'homme au regard éloigné, de Vincent Debaene y Frédéric Keck (Gallimard, "Découvertes", 2009).

Claude Lévi-Strauss, le passeur de s*ens*, de Marcel Hénaff, Perrin (Tempus, 2008).

PARTE VI

Sexta parte
Cuando el hombre parece desvanecerse

Una crisis multifacética recorre todo el siglo XX: la de la representación de lo humano. El diseño clásico, del Renacimiento y la Ilustración, resulta obsoleto. Las guerras derrotan las esperanzas basadas en el humanismo. No es casualidad que el movimiento dadaísta, luego los surrealistas, practiquen el sinsentido, el escarnio integral, la desestructuración del lenguaje y las obras. Muchos sienten que todo lo que dio sentido al mundo se está desmoronando, a medida que se impone una inhumanidad omnipresente.

Como un hilo rojo, el interrogatorio del humanismo atraviesa los pensamientos principales. Muy esquemáticamente, podríamos distinguir dos campos. En uno están todos aquellos que quieren poner fin a las viejas concepciones, haciéndolos responsables de la crisis moderna. Este es particularmente el caso de Heidegger, cuya *Carta sobre el Humanismo,* dirigida en 1947 a Jean Beaufret, constituye un ataque virulento contra el racionalismo y los

pensamientos del sujeto. Un antihumanismo muy vivo también anima a los pensadores estructuralistas, que ven en la soberanía del sujeto un tejido de errores e ilusiones.

En el otro campo, los que quieren restaurar el humanismo, renovarlo o preservarlo, o construir uno nuevo. Es el caso de Bergson, cuando se dedicó a la Oficina de Cooperación Intelectual Internacional de la Sociedad de Naciones, y Paul Valéry lo siguió. La pregunta de sobre qué base desarrollar un conjunto de valores para tiempos de angustia y mecanización se hace constantemente.

En cierto modo, es en este paisaje de crisis de concepciones de lo humano donde se inscriben los tres maestros del pensamiento que evocaremos ahora. Por muy disímiles que sean, tienen en común que piensan de esta crisis. Es en el trasfondo de estos conflictos que se inscriben sus obras.

Gilles Deleuze, un gran lector de Nietzsche, podría haber hecho su propia fórmula: "El hombre debe ser superado". Uno de los ejes de su obra es tratar constantemente de pensar más allá, en otro lugar, y de otra manera que no sea la concepción del hombre heredada de la Edad Clásica. Es en esta perspectiva que es necesario comprender en particular sus análisis de "máquinas deseantes", "devenir animal" o rizoma.

Michel Foucault, después de la "muerte de Dios" afirmada por Nietzsche, *anuncia* en Les Mots et les Choses (1965) una "muerte del hombre". Ha habido muchos malentendidos sobre la fórmula. No significa, por supuesto, que la especie humana va a desaparecer, sino que una cierta representación del hombre –como centro de referencia, objeto de

conocimiento, principio de explicación– está siendo evacuada por las ciencias humanas. A pesar de su nombre, no se preocupan por el hombre, sino por ejemplo por el lenguaje, el trabajo o los impulsos.

Emmanuel Levinas no encaja en el mismo espacio. Conociendo los límites y carencias del humanismo, espera poder refundarlo, transformarlo en un "humanismo del otro hombre", para usar el título de uno de sus principales libros. Después del Holocausto y el triunfo de lo inhumano, se trata de resaltar la evidencia inmediata del respeto por el otro, la preocupación por el extraño, la precedencia dada a los demás, todo lo que el nazismo trató de negar.

16

GILLES DELEUZE



• Nombre: GILLES DELEUZE

• Lugares y entornos

Solitario en la universidad francesa, el filósofo se encontró con un gran público entre muchos artistas y creadores en la última parte de su vida.

• 7 fechas

1925 Nace en París.

1944-48 Estudió filosofía en París.

1969 Publica Diferencia y repetición y Lógica de significado.

1969-1987 Enseñó en la Universidad Experimental de París VII (en Vincennes, luego en Saint-Denis).

1972 Publica, en colaboración con Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalismo y esquizofrenia.*

1983-85 Publica *L'Image-mouvement,*luego *L'Image-temps,*dos libros sobre la filosofía delcine.

1995 Se suicida en París el 4 de noviembre.

• Su concepción de la verdad

La verdad, para Gilles Deleuze:

Es una cuestión de intensidad y afecto más que de pura lógica, es parte de las luchas, se desarrolla por hibridación y mestizaje.

• Una frase clave

"Somos desiertos, pero poblados por tribus, fauna y flora".

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Excepto, en la medida en que su pensamiento no forma parte de ninguna escuela existente y no deja de crear nuevos conceptos. La influencia de su enfoque se mantiene en profundidad, y podría aumentar en los próximos tiempos.

Donde Gilles Deleuze inventa el "devenir animal" y las alegrías de la velocidad

Deleuze nunca deja de reclamar alegría y velocidad, de experimentarlas, de pensar en ellas juntas y el uno por el otro. ¿Qué significa esto? Para verlo, debemos empezar por no confundir la alegría con la facilidad o la euforia. La alegría, dice Deleuze, también puede venir, bajo ciertas circunstancias, de lo que es horrible, aterrador o mortal. Evita, por otro lado, mezclar velocidad y velocidad. Sus velocidades se refieren a intensidades, evoluciones y no a prisas o aproximaciones. Crear nuevas alegrías, acompañar su futuro, luchar contra lo que les impide, respetar su propia velocidad, este es el trabajo de quien se llama "filósofo", según Deleuze. Este viejo nombre, por lo tanto, no puede referirse sólo a un profesor que enseña la historia de las doctrinas.

Sin embargo, esta es, al menos en apariencia, el trabajo de Gilles Deleuze. Profesor, no deja de serlo, aparte de cuatro años pasados en el CNRS. Enseñó sucesivamente en el liceo, en la Sorbona, en la Universidad de Lyon, luego en la de Vincennes, que finalmente se encontró en Saint-Denis. Sus clases son cada vez más "atípicas", como decimos cuando no sabemos qué adjetivo es el adecuado. Su acercamiento a los filósofos nunca ha sido ortodoxo. Mientras habla del empirismo de Hume, la ética de Spinoza, el sistema de Kant o el enfoque de Nietzsche, Deleuze traza su propia trayectoria como un meteorito sin nombre.

Admite, riendo, que ha hecho "niños a las espaldas" de todos estos respetables pensadores. En efecto, subvierte la historia de la filosofía, como disciplina restringida, más o menos formalizada. Para explicar un pensamiento, Deleuze organiza las perspectivas de manera diferente, altera la disposición habitual, saca una nueva luz. Reconocemos los pensamientos, los sistemas. Todas las características son fieles. Pero el rostro es diferente, inesperado, a veces desconcertante.

Este fue el caso de su primer libro, *Empirismo y subjetividad,* publicado en 1953. Este pensamiento de inmanencia, este análisis de sensaciones combinadas, este desmantelamiento de los arreglos que forman el sujeto pertenecen a Hume. Pero aquí, están, a pesar de todo, solo en Deleuze. Misma estratagema con Spinoza, con Nietzsche. Deleuze los pinta como hermanos que se parecen a él: enemigos de pasiones tristes, pensadores con cuerpos insignificantes, frágiles y enfermos, pero todos tensos y atravesados por una gran salud afirmativa.

Este deseo vivo es otro nombre para la alegría: el filósofo lucha contra lo que le impide, le impide desplegar su poder. ¿Los obstáculos? A sus ojos, es trascendencia y tristeza. La velocidad no se separa de esta alegría: Deleuze se apodera de los sistemas y los hace girar, los acelera, los ralentiza, los anima con movimientos inesperados. Desde el principio, su método de lectura, sus autores favoritos instalaron Deleuze junto a la filiación "normal" de la filosofía.

Intenta por todos los medios escapar de lo que pesa mucho sobre los intelectuales de las décadas de 1950 y 1960: Marx y el comunismo, Heidegger y la historia del Ser, Hegel y la historia en general. Nunca cae en el lamento del "fin de la filosofía" o en la ilusión del progreso en progreso.

Sólo ideas

Esta singularidad irrumpe con los dos libros maestros publicados en 1969. *Diferencia y repetición* es una tesis, de estilo clásico aunque su contenido quiera romper con todo lo que se ha pensado anteriormente, en la historia de la metafísica, sobre la identidad y los acontecimientos. Con *Logic of Meaning,* Deleuze se despega de manera más espectacular: la referencia central a los estoicos se combina con las nietas de Lewis Carroll, con Klossowski, con Joyce. Estos libros de alta dificultad tienen más fama que los lectores reales. Su verdadera posteridad está por venir.

La popularidad llegó a Deleuze con dos libros de culto co-firmados con Félix Guattari: Anti-Oedipus (1972), Mille Plateaux (1980). Más que una crítica desagradable al psicoanálisis, o un noveno ataque al capitalismo, estos libros deberían considerarse, globalmente, como manifiestos de la positividad del deseo. Elogian sus creaciones automáticas,

sus procesos impersonales, sus multiplicidades (hordas, manadas) e intentan contemplar las grandes máquinas de organización del poder político a lo largo de la historia. Su dispositivo consiste en multiplicar, fuera del delimitado dominio humano, los procesos que generan verdades.

Los sesgos políticos de Deleuze, sistemáticamente izquierdistas, son menos interesantes. Su apoyo al terrorismo de las Brigadas Rojas no es mérito suyo. Preferimos conservar la extraordinaria fecundidad de sus invenciones teóricas. *¿Qué es la filosofía?* preguntó, con Félix Guattari, en 1991. Respuesta: Creación de conceptos. Estos conceptos cortan y distribuyen la realidad de manera diferente. No importa que no sepamos de inmediato qué significan "territorialización" y "desterritorialización", "molar" y "molecular", "línea de fuga" o "pliegue". "No hay ideas correctas, solo ideas", responde Deleuze, y agrega: "No hay línea recta, ni en las cosas ni en el lenguaje".

Solo hay accidentes, incidentes, singularidades, eventos y fuerzas, que encontramos, y con los que entramos en combinaciones sin precedentes. Es en esto, también, que consiste esta alegría deleuziana que se basa en una cierta relación con el exterior. La fuerza de Deleuze es, de hecho, mostrar constantemente, por mil caminos distintos, que el exterior hace posible secretar alegrías. La filosofía, desde Platón, ha celebrado, después de todo, el reencuentro del "interior" consigo mismo, en la forma de la primacía siempre concedida al Mismo, a la consciencia, a la identidad, al concepto.

En Deleuze, por el contrario, todo está orientado hacia el exterior. Uno piensa inmediatamente, con razón, en el

exterior de la filosofía: su pensamiento en realidad viaja en la literatura, la pintura, la música, el cine. Pero también debemos pensar, y sobre todo, en el exterior del lenguaje, en lo pensable, en lo perceptible, fuera del sentido y de la consciencia, fuera de la razón. Mejor, o peor: hay que sumar los exteriores de lo humano, las fuerzas impersonales, las vidas animales, por no hablar de los muertos.

Todo esto afuera, generalmente, aterroriza, asfixia, paralizan. Deleuze los señala incansablemente como recursos de nuevos movimientos y nuevas combinaciones. "Siempre hay una alegría indescriptible que brota de los grandes libros, incluso cuando hablan de cosas feas, desesperadas o aterradoras". Si solo hubiera algo que recordar, sería que el exterior puede producir alegría, y que esta eventualidad es una cuestión de velocidad adecuada. Queda por intentar una vez más entender lo que esto significa. Lo más sencillo es entonces recurrir a las clases de Deleuze, a las grabaciones de su voz, a la vida misma.

Variaciones y fugas

Los cursos de Deleuze son una mina extraordinaria de inventos y puntos de vista. Hay todo tipo de destellos imposibles en los libros. Digresiones, juegos de palabras, palabrotas, ejemplos. Lo que Deleuze enseña es que hay que tener en cuenta, cuando se leen filósofos, situaciones concretas, escenas cotidianas. Sin jerga. Ninguna especulación se vacía.

Por el contrario, casos concretos, gestos cotidianos: encontrarse con gente en la calle, y encontrarlos simpáticos o desagradables, sin conocerlos, o estar en un cuarto oscuro, buscando gafas. Encontramos, de paso, hermosos desarrollos

sobre las formas en uso entre los filósofos para nombrar conceptos (palabras comunes desviadas, términos complicados inventados, es de acuerdo con).

Deleuze improvisa variaciones sobre "animal-becoming", "desiring machines", "escape lines", imágenes de cine y muchos otros temas de sus libros. Pero el tono difiere. Porque en estos cursos se forman desarrollos inesperados, vacilaciones o acercamientos de conversación. Deleuze como Sócrates, como un pensador vivo, riendo, haciendo reír a la gente, jugando. Dirigiéndose a una audiencia de jóvenes que nunca han leído a Spinoza o Leibniz, y ni siquiera saben quién es, Deleuze decreta que esta ignorancia no tiene importancia. Explica, resume, comenta.

Savant que habla con rockeros, dealers. Practicando lo que él había llamado, en un momento dado, "filosofía pop". Una cierta forma de poner en movimiento las ideas, de interesarse más por la trama que por el contenido, y más por el gesto que por los objetos. "Después de todo", dice en una clase sobre Spinoza, "un filósofo, no es solo alguien que inventa nociones, también puede inventar formas de percibir".

Es por eso que no tienes que ser un filósofo para leer a Deleuze. Él mismo lo confiesa en uno de sus cursos: "Seguramente en mi generación, de media, éramos mucho más cultos o aprendidos en filosofía, cuando lo hacíamos, y por otro lado teníamos una especie de incultura muy llamativa en otros campos, en la música, en la pintura, en el cine. Tengo la impresión de que para muchos de vosotros la relación ha cambiado, es decir, no sabéis absolutamente nada, nada en filosofía, o más bien que tenéis un manejo

concreto de cosas como un color, sabéis lo que es un sonido o lo que es una imagen. »

Dice todo esto a toda prisa. Porque es su singular forma de existir, la velocidad. O más bien aceleración. De hecho, hay regímenes de velocidad uniformes y lineales, que no tienen nada que ver con el de Deleuze. Se reconoce entre todos a un modo particular de aceleración. No es conveniente describirlo. Vibrante, variable en intensidad e incesante en movimiento, se apodera de textos, conceptos, del lector para llevarlos, a su vez, a un movimiento impredecible, y como si no tuviera centro. Esta aceleración tiene algo de un gran viento, está completamente agitada pero no tiene interior, nada la encierra. Podemos recordar que el joven Sartre escribió, comentando sobre Husserl: "Si por imposible entraras 'en' una consciencia, serías capturado por un torbellino, y arrojado, cerca del árbol, en pleno polvo. Porque la consciencia no tiene "dentro". Es una experiencia análoga, más o menos, que el lector de un texto de Deleuze conoce: uno no entra en él, uno queda atrapado en él como en un torbellino y se lanza en nuevos circuitos.

La importancia de reír

No olvides el humor de Deleuze. En 1972, en respuesta a una pregunta pretenciosa y enrevesada planteada a Cerisy: "Si entiendo bien, usted dice que hay razones para sospechar de mí desde el punto de vista heideggeriano. Lo acojo con satisfacción. La risa es un signo del paso hacia afuera, testigo de la aceleración más vívida. « Los que leen a Nietzsche sin reír, y sin reír mucho, sin reír a menudo, y a veces riendo, es como si no estuvieran leyendo a Nietzsche. »

En otra parte: “*esquizo-hilaridad* o alegría revolucionaria, eso es lo que sale de los grandes libros, en lugar de las ansiedades de nuestro pequeño narcisismo o los terrores de nuestra culpa”. Preferir al gran cómic que los grandes pensamientos engendren el estrechamiento de las tristes pasiones y el mal patetismo del drama, para Deleuze es un signo de debilidad.

Bajo el humor, la preocupación. Y el diagnóstico lúcido del mundo que se está haciendo. Por ejemplo: "Se invitará a todo tipo de categorías profesionales a desempeñar funciones policiales cada vez más específicas: profesores, psiquiatras, educadores de todo tipo, etc. Hay algo aquí que usted ha estado anunciando durante mucho tiempo, y que pensábamos que no podía suceder: el fortalecimiento de todas las estructuras de confinamiento. Deleuze se expresa en una entrevista con Michel Foucault. Era el 4 de marzo de 1972. Desde...

Haremos entendido que la aceleración es una forma de ver el mundo con otros ojos. Por lo tanto, aplicaremos a Deleuze, sin dudarlo, lo que dice sobre algunos genios. De Bergson: "Un gran filósofo es aquel que crea nuevos conceptos: estos conceptos van más allá de las dualidades del pensamiento ordinario y dan a las cosas una nueva verdad, una nueva distribución, una división extraordinaria". De Sartre: "El destino de este autor es traer aire limpio cuando habla".

Deleuze no dijo prácticamente nada sobre sí mismo. Su forma de hablar de sí mismo era comentar sobre los demás. El yo es inútil para ir rápido.

De Deleuze, ¿cuál leer primero?

Spinoza. Philosophie pratique, Éditions de Minuit, 2003.

¿Qué sigue?

Pourparlers (colección de entrevistas 1972-1990, Éditions de Minuit, 2003), *Qu'est-ce que la philosophie ?* en colaboración con Félix Guattari (Éditions de Minuit, 2005), *Diálogos con Claire Parnet* (Flammarion, "Champs", 2008).

Sobre Deleuze, ¿qué leer para ir más allá?

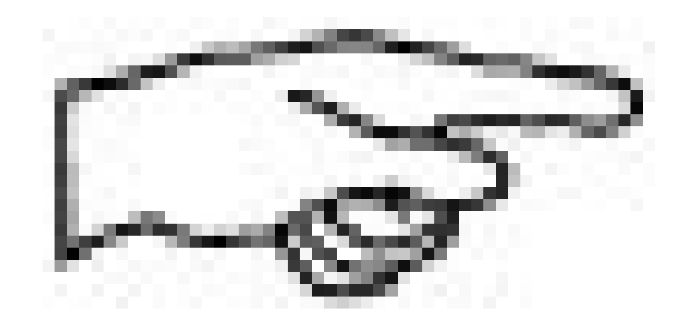
La Philosophie de Gilles Deleuze, de Jean-Clet Martin (Payot, 2005).

Gilles Deleuze. Approches et autres portraits, de André Bernold (Hermann, 2005).

*Deleuze cara a*cara, de Jean-Claude Dumoncel (M-Editer, 2009).



Con Deleuze, están surgiendo nuevas combinaciones, entre humanos y animales, enfermedad y salud, razón y sinrazón.



Con Foucault, se trata del nacimiento y la muerte, en la historia europea, de estas figuras: el hombre, la enfermedad, la razón, la locura.

17

MICHEL FOUCAULT



• Nombre: MICHEL FOUCAULT

• Lugares y entornos

Desde la burguesía provincial hasta las universidades de California, el itinerario atípico de Michel Foucault pasó por Suecia y Túnez antes de unirse al Collège de France y a los movimientos de protesta.

• 12 fechas

1926 Nace en Poitiers.

1946 Entra en la École normale supérieure.

1950 Se afilia al Partido Comunista (que abandona en 1953).

1954-1959 Agregado Cultural en Uppsala, Suecia.

1961 Publica Folie et déraison. Historia de la locura en la Edad Clásica.

1965 Profesor en la Universidad de Túnez.

1966 Publica Palabras y Cosas.

1970 Elegido profesor en el Collège de France.

1972 Co-organiza el Comité de Acción de Prisioneros.

1975 Publica Monitor y Castigo.

1976 Comienza la publicación de laHistoria de la*Sexualidad.*

1984 Muere en París de SIDA.

• Su concepción de la verdad

La verdad, para Foucault:

depende de sistemas de pensamiento,

expresa un equilibrio de poder,

produce efectos sobre los cuerpos y los comportamientos.

• Una frase clave

"El hombre es un invento cuya fecha reciente se muestra fácilmente por la arqueología de nuestro pensamiento. Y tal vez el final está llegando. »

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Muy especial, porque su obra, en la frontera de la historia y la filosofía, tiene repercusiones tanto políticas como teóricas que no se consideran de la misma manera a ambos lados del Atlántico.

Donde Michel Foucault está interesado en asilos, hospitales, cuarteles y prisiones

Discontinua, tal parece a primera vista la obra de Michel Foucault. Sus oponentes lo consideran dispar, incluso disperso. Su viaje personal puede dar la misma impresión: uno discierne una miríada de lugares y centros de interés en lugar de una totalidad hermosa y claramente organizada. En comparación con aquellos que cavan solo un surco, Foucault parece desordenado. Su curso es desconcertante: abarca desde la locura durante la Edad Clásica hasta el uso de los placeres durante la Antigüedad, desde el nacimiento de las

ciencias humanas hasta el de las cárceles, pasando por la mirada médica o los archivos de la Bastilla, por no hablar de las obras de Raymond Roussel o Manet, entre la literatura y la reflexión estética.

Esta impresión de fragmentación se acentúa si vemos que no existe un método uniforme y constante en su hogar. Sus sucesivas investigaciones obedecen a reglas diferentes, tienen objetivos diferentes. Además, este inventor de conceptos los crea en abundancia, los abandona descaradamente, para crear inmediatamente otros nuevos. Por último, el pionero sigue elaborando programas de trabajo para rellenar solo una parte de ellos o modificarlos por el camino. Frente a tantos elementos que nunca encajan a la perfección, podemos concluir que se trata de una investigación viva, siempre en ciernes, inventándose continuamente, o desesperada por captar la unidad imposible de rastrear de esta obra.

El propio Foucault nunca dejó de reclamar esta fragmentación como una demanda de libertad. Si escribe, es para preparar un "laberinto" donde esconderse, caminar sin ser visto, aparecer en el lugar más improbable. "No me preguntes quién soy y no me digas que me quede igual", escribe al comienzo de *La arqueología del conocimiento.* No ser identificable, fijo o fijo, poder cambiar de perspectiva o táctica indefinidamente, esto pertenece a su forma de luchar, pensar, vivir.

Podría ser que una buena guía para acercarse al pensamiento de Michel Foucault sea la idea misma de ruptura. Este paradójico rastro de miga de pan es relevante en la medida en que Foucault no ha dejado de romperse. Con

las referencias habituales o perspectivas consensuadas, con sus trabajos previos o sus propias intenciones.

Del tonto divino al enfermo mental

Al comienzo de su carrera, alrededor de 1955, Foucault rompió con Francia, así como con la enseñanza. Normalien, asociado de filosofía, en lugar de enseñar, va a Suecia como agregado cultural en Uppsala. Fue también allí donde comenzó a romper con el Partido Comunista y con el marxismo. A partir de este momento se data sobre todo la ruptura decisiva que le lleva a dedicarse a la escritura de *Folie et dé raison. Historia de la locura en la época clásica.* El libro, presentado por primera vez como tesis, no apareció hasta 1962, pero Foucault ya se despidió, a mediados de la década de 1950, de las referencias académicamente correctas.

Sobre la locura, de hecho, se habría esperado que un filósofo comentara sobre Erasmo, Descartes y algunos otros, bien establecidos en la biblioteca de obras legítimas. Por el contrario, Foucault se embarcó en el despojo de volúmenes indignos: tratados de brujería, libros de texto médicos, informes policiales, cursos de psiquiatría, obras sin alivio por autores sin estatura. En esta escoria de bibliotecas, estas corrientes olvidadas de palabras oscuras, no busca reconstruir la historia de las actitudes hacia una sinrazón humana supuestamente idéntica a través de los siglos.

Su enfoque rompe con este punto de vista habitual y simplista. Foucault estudia el gesto mismo de compartir, que constituye la razón por un lado y su doble aterrador por el otro. Durante esta investigación, se esfuerza por mostrar cómo los discursos y prácticas sociales se transforman radicalmente: en la Edad Media el loco cercano al divino, más

o menos profeta, necesariamente errante, receptor nómada de secretos sobrehumanos. Ahora se le llama peligroso, perturbado, enfermo, más cerca de la bestia que del humano. Se dice que encierra, que diagnostica, que trata si es posible.

Foucault opera así, desde el principio, una serie de rupturas en el campo de las ideas. Rompe con la idea de una locura siempre idéntica, que finalmente sería objeto, con la psiquiatría, del conocimiento científico. Por el contrario, muestra que los objetos estudiados se producen al mismo tiempo que el conocimiento y sus clasificaciones. También rompe con la separación de disciplinas y registros de análisis: el discurso sobre el necesario confinamiento de los locos y el Hospital General nacen juntos, al igual que el asilo y la psiquiatría. Los dispositivos de conocimiento y los dispositivos de poder son dos caras del mismo proceso. Estas dos caras se refieren entre sí y se generan mutuamente. Su historia revela las mismas fracturas, mutaciones y discontinuidades. Esto es lo que interesará a Foucault en toda su obra: momentos de inflexión, umbrales, líneas divisorias. No solo hace descansos. Los estudia.

Incluso se podría decir que los persigue, buscando hacerlos sobresalir donde, antes que él, apenas habían sido vistos. Así, con *Les Mots et les Choses,* en1965, Foucault sacó de las sombras y del olvido la fractura en el espacio del conocimiento que dio origen a las ciencias humanas a medida que el siglo XIX las desarrolló. En el camino, enfatiza cómo la figura del hombre, concebida como un principio central de explicación, es histórica, por lo tanto temporal, tal vez ya desvaneciéndose.

La muerte del hombre

Esta "muerte del hombre" lo hizo famoso, a costa de malentendidos. El libro tiene un gran éxito, a pesar de su dificultad. Foucault, él, se va a enseñar a Túnez. Permaneció allí hasta después de mayo del 68. Cuando regresó a Francia, fue para enseñar en la Universidad Experimental de Vincennes, la meca del izquierdismo en ese momento, antes de ser elegido para el Collège de France. Luego se alejó cada vez más de la Universidad y especialmente del modelo de enseñanza habitual, rompiendo a su manera con la rigidez académica como con lo que podemos llamar, literal y figurativamente, aplicación de la ley.

Decididamente, siempre está bajo el signo de ruptura que continúa su trayectoria. De hecho, *La Arqueología del Conocimiento* se aleja de los métodos y objetos acordados de la investigación histórica para definir qué son los discursos, sus configuraciones, sus cambios. *El monitoreo y castigo* se aleja de la concepción habitual del poder, emanada de un solo centro, para proponer la idea de "micropoderes", locales, policéntricos. Al analizar el nacimiento de la sociedad disciplinar, la formación de los cuerpos, el control del tiempo y el espacio (cuarteles, internados, fábricas), Foucault también rompe, y esta vez radicalmente, con el enfoque marxista convencional. Aún más: mientras ahora está instalado, traducido en todo el mundo, escuchado desde todos los lados, Foucault se alejará de sus campos de investigación anteriores.

Con la Historia de la *Sexualidad*, comenzó un programa a gran escala. En *La voluntad de saber,* el primer volumen de este vasto estudio, arroja luz sobre el vínculo particular que se ha establecido en Occidente entre el discurso y el sexo.

Esta es una ruptura más con lo que comúnmente se cree. Se cree que las prohibiciones que rodean a la sexualidad limitan su ejercicio. Foucault insiste, por el contrario, en el aspecto incentivador y productivo de esta historia. En ninguna parte se ha hablado tanto del sexo, de tanto esfuerzo, de reflexión, del tiempo a las técnicas de confesión. Occidente está atravesado por una interminable y proteica preocupación por hablar de sexo. Se trata de rastrear su formación y puntos de ruptura.

Sin embargo, Foucault abandona esta gigantesca empresa. Con el mismo título, unos años después, en realidad comenzó una investigación muy diferente. En la Antigüedad, entre griegos y romanos, en su "preocupación por uno mismo" y su forma de regular "el uso de los placeres", Foucault reconstituye el modelo de una forma de existir y de actuar, de construir la propia vida, que es totalmente diferente de los modelos del cristianismo. Por tanto, es dentro de la propia constitución del individuo, de su subjetividad, donde finalmente introduce las rupturas de la historia. Quizás no hayamos medido suficientemente el extraordinario esfuerzo que requiere un filósofo-historiador tan familiarizado con los tiempos modernos y sus diversos archivos, la voluntad de convertirse en helenista, latinista, anticuario. Como un último descanso.

A menos que sea solo un momento en un proceso que, de hecho, no se detiene con la muerte de Michel Foucault en junio de 1984. El movimiento de estas pausas en serie continúa. Los lectores de hecho lo amplían, reinventando el gesto, rompiendo a su vez, como Foucault también había planeado y deseado, con el significado primario de tal o cual

de sus conceptos. En Francia, por ejemplo, empezamos a tener en cuenta de manera diferente el último período de la obra, a leerlo como la voluntad de un moralista. El alcance de su enfoque filosófico, que sigue los pasos de Nietzsche, también se percibe mejor. En Estados Unidos, Japón, Rusia, los lectores de Foucault a su vez rompen con lo que eran sus intenciones originales. Hacen nuevos y singulares Foucaults para su propio uso.

No hablaremos de traición. Por el contrario, estas transformaciones le son fieles. Porque la voluntad explícita de Foucault era hacer un trabajo instrumental. Todos, a sus ojos, tenían que ser capaces de utilizar su trabajo, de acuerdo con sus necesidades, de una manera nueva e impredecible. El autor no era para él el depositario del significado oficial y único de sus libros. Quizás lo más importante que Michel Foucault enseñó, al final, es esto: pensar, escribir y luchar son una y la misma ruptura permanente.

De Diógenes a la actualidad

En sus enseñanzas posteriores, Foucault corre contra la muerte. En 1984, sus conferencias públicas en el Collège de France no comenzaron en enero, como de costumbre. "Estaba enfermo, muy enfermo", dijo el[1] de febrero al abrir su curso. Cuando cierra el ciclo, a finales de marzo, tiene esta frase: "Es demasiado tarde". En la superficie, solo indica que el reloj ha girado, que debemos renunciar a los desarrollos preparados. Hoy en día, la fórmula suena diferente. Estas son las últimas palabras dirigidas por el filósofo a su audiencia. Unas semanas más tarde, murió de SIDA en el hospital Salpêtrière el 25 de junio de 1984. Todavía no tenía 58 años.

¿Organizó deliberadamente estas conferencias finales como testamento? Podemos asumir esto, sin estar seguros. En cualquier caso, el texto es excepcional. Por su incisiva claridad, por la amplitud y precisión de su información. Por su capacidad, tan rara, de sacar a relucir nuevos paisajes dentro de textos conocidos. Esta vez, la "vida filosófica", soñada y practicada por los Antiguos, aparece como una matriz –distante, pero aún activa– de la vida militante y del deseo de revolución que anima a los Modernos. Para arrojar luz sobre el largo viaje que conduce desde la vida del filósofo antiguo, puesta en orden según la verdad, hasta la del revolucionario moderno, estirada hacia la transformación de la historia, Foucault parte de una noción griega, ya explorada el año anterior: *la parresia.* El término se refiere a la franqueza del amigo, la verdadera narración del confidente, en oposición a la adulación del hipócrita o cortesano. *Parresia* implica el coraje de decirlo todo, a riesgo de disgustar o incluso enojar.

Esta franqueza audaz, que se aplica a la conducta de la existencia más íntima, también tiene una dimensión política esencial: decir la verdad sobre uno mismo, aceptar también escuchar lo que no es agradable, esto concierne también, para los griegos, al gobierno de la comunidad como al del individuo. El sujeto y la Ciudad se constituyen articulando de manera similar la demanda de verdad, poder sobre uno mismo y poder sobre los demás.

Hasta entonces, nada realmente nuevo. Por otro lado, este curso se vuelve notable, y sus análisis virtuosos, cuando Foucault pone el foco en los filósofos cínicos. El adjetivo, en la antigüedad, no tiene nada que ver con su significado

común actual. Derivado de *kunos* ("perro", en griego antiguo), significa "canino". Los cínicos son aquellos que, voluntariamente, ejemplarmente, viven como perros. Durmiendo por las vías duras, despojándose de todo artificio, rogando por su miseria, sin respetar el uso civilizado, apareándose en público, maldiciendo a los transeúntes, estos filósofos han causado un escándalo durante varios siglos.

Foucault está interesado en este escándalo, a menudo descuidado o minimizado. Su interés no se debe simplemente a su fascinación por lo "infame", provocador o rebelde. Discierne, en la desaprobación suscitada por los cínicos, los términos de un enigma por resolver. ¿Por qué, entonces, los vemos con tan mal ojo, cuando se basan en el núcleo común de las ambiciones filosóficas del mundo antiguo? Debemos insistir en la banalidad de lo que quieren los cínicos, cuya colección doctrinal no brilla por su originalidad.

La vida más

Por el contrario, sus objetivos son los más consensuados. Transformar la propia existencia a través de la filosofía, cuidarse para lograrlo, abandonar en consecuencia todo lo que resulta inútil, practicar para que la vida de uno se ajuste a los pensamientos: todos, en Grecia o Roma, están de acuerdo en estos puntos. ¿Qué hacen entonces los cínicos de tan extraños, tan inaceptables, para ser rechazados en el oprobio mientras persiguen objetivos que todos los filósofos, en su tiempo, comparten más o menos?

Están cruzando la línea. Al perseguir radicalmente, hasta su fin, el movimiento de la vida filosófica, invierten su significado. Los cínicos muestran que la "vida real", la vida según la verdad, existe sólo a costa de la destrucción de la

moral que nos engulle. Esta es la hazaña que crea escándalo: poner en conflicto, a los ojos de todos, principios unánimemente compartidos y su implementación. Con los principios, todos estamos de acuerdo. Pero hacemos lo contrario. Los cínicos ejecutan, al carta, lo que aprobamos, y eso es inaceptable. Sin cambiar los objetivos habituales de la filosofía, muestran cuánto, para alcanzarlos, es necesario romper las reglas y desmonetizar las convenciones sociales.

En la historia de Occidente, este es un cambio importante. Como resultado, de hecho, la "vida filosófica", la "vida real" (correcta, perfecta, soberana, virtuosa) se transforma en "otra vida" (pobre, sucia, fea, deshonrada, humillada, animal). Foucault destaca los múltiples aspectos de este giro prometido a una inmensa posteridad. Incluso la función soberana del filósofo se metamorfosea radicalmente, hasta el punto de convertirse en una mueca. El cínico es el único rey verdadero, que no necesita nada ni a nadie para manifestar su poder. Pero este rey es ridículo: desnudo, sucio y feo.

¿Su función suprema? Sé franco acerca de toda la raza humana. Este perro ladra, ataca y muerde. En guerra con la humanidad en su conjunto en nombre de la verdad *(parresia)*,lucha contra sí mismo y contra todos los demás. Este vagabundo cósmico inventa esta nueva idea: unirse a la vida real implica la agitación del mundo, la ruptura radical con lo que existe. Misionero de la verdad, el héroe cínico trabaja para el eventual advenimiento de un nuevo mundo.

A partir de ahí, el programa a seguir se resumiría de la siguiente manera: estudiar la transición de este ascetismo cínico al ascetismo cristiano, seguir las continuidades y transformaciones de la "vida real" en "otra vida", del

"mundo real" a "otro mundo" desde la Edad Media cristiana hasta los revolucionarios y militantes del siglo XIX. Para Foucault, de hecho, era demasiado tarde para implementar un proyecto tan vasto.

De Foucault, ¿qué leer primero?

Vigilar y castigar. Naissance de la prison (Gallimard, "Tel", 1993).

¿Qué sigue?

Histoire de la folie à l'âge classique (Gallimard, "Tel", 1976), *Naissance de la clinique* (PUF, "Quadrige", 2009), Le Courage de la *vérité* (Seuil-Gallimard, "Hautes Études", 2009).

Sobre Foucault, ¿qué leer para ir más allá?

Michel Foucault. Entretiens, de Roger-Pol Droit (Odile Jacob, 2004).

Foucault. Su pensamiento, su persona, de Paul Veyne (Le Livre de poche, 2010).

*Michel*Foucault, de Frédéric Gros (PUF, "Que sais-je?", 2010).



Con Foucault, son las representaciones y los discursos los que están a la vanguardia cuando se trata de hablar del hombre y de la historia.



Con Levinas, por el contrario, el análisis se ancla primero en la presencia del otro, su existencia física y la visión de su rostro.

18

EMMANUEL LEVINAS



• Nombre: EMMANUEL LEVINAS

• Lugares y entornos

De Lituania a París, pasando por Rusia y Alemania, el viaje intelectual y humano de Emmanuel Levinas atraviesa Europa y sus ***guerras.***

• 10 fechas

1906 Nace en Kovno, Lituania, en una familia culta.

1914 La familia se muda a Járkov, Rusia, debido a la guerra. Estudios en la escuela secundaria rusa.

1923-27 Estudió filosofía en Estrasburgo.

1928-29 Estudió en Friburgo con Husserl y Heidegger.

1930 Nacionalidad francesa. Trabajó en la *École Normale Israélite Orientale*, de la que más tarde fue director.

1940-44 Prisionero de guerra en Alemania.

1961 Defiende su tesis de estado, Totalidad e *Infinito.*

1972 publica Difficile Liberté.

1973-76 Profesor en la Sorbona, después de Poitiers y Nanterre.

1995 Muere en París, el 25 de diciembre.

• Su concepción de la verdad

La verdad, para Levinas:

Está relacionado con la presencia del otro, no depende solo de mi voluntad, vincula el derecho y la ética.

• Una frase clave

" Reconocer la necesidad de una Ley es reconocer que la humanidad no puede salvarse a sí misma negando su condición, desde el principio, mágicamente. »

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Único, en la medida en que Levinas piensa juntos sobre la herencia judía y la herencia griega, la dimensión de la ética y la de la racionalidad. Su influencia, durante mucho tiempo discreta, sigue creciendo.

Donde Emmanuel Levinas encuentra en el otro hombre la fuente de la ética

Sobre su vida, Emmanuel Levinas escribió en 1963, en *Difficile Liberté:* "Está dominado por el presentimiento y la memoria del horror nazi". Lo mismo puede decirse de su pensamiento. Incluso si el Holocausto rara vez se designa explícitamente, incluso si la mayoría de los libros del filósofo tratan, a primera vista, con preguntas muy abstractas, todo su enfoque está guiado por la existencia de masacres y el aparente triunfo de la inhumanidad.

Su objetivo central no es entender cómo esto se hizo posible, ni dilucidar cómo se distingue necesariamente esta nueva barbarie. Más bien, consiste en restaurar la dimensión humana, en repensar el fundamento de la ética. Mientras que la figura del hombre parece haberse desvanecido, su obra se

esfuerza por hacer ver el rostro del otro, y por hacer de esta presencia -y de esta precedencia- lo que nos hace humanos haciéndonos morales.

En sí mismo, el destino de Emmanuel Levinas es excepcional. Nacido en las fronteras de Europa, fue capaz de interiorizar varios lenguajes, integrar disímiles horizontes de pensamiento, atravesar acontecimientos sin precedentes mientras elaboraba, a partir de estas experiencias singulares, un pensamiento radical y nuevo. Viviendo un siglo de horror, le dio a la ética un lugar fundamental, poniendo al otro hombre primero. Durante mucho tiempo desconocida para el público, su obra, que influyó en Juan Pablo II o Václav Havel, se hizo famosa al final de su vida. Ahora se está estudiando en todo el mundo. Está lejos de haber entregado todos sus sentidos.

Kovno, Estrasburgo, Friburgo, París

Su carrera comienza en Kovno, Lituania, donde los idiomas y el conocimiento se cruzan en una comunidad judía con una historia excepcional, marcada por el legado del Gaón talmudista de Vilna y el dialéctico Rabí Jaim de Volozin. La familia es relativamente rica, los libros omnipresentes (el padre es un librero), la observancia de la ley religiosa "no hace falta decirlo". El ruso es una lengua materna, un profesor de hebreo hace que el pequeño Emmanuel lea la Torá a la edad de seis años. En 1914, el avance de las tropas alemanas llevó a la familia a Rusia. Emmanuel ingresó a la escuela secundaria Karkhov, donde solo cinco judíos, debido a un *numerus clausus,* pudieron estudiar. Pronto descubrió la revolución bolchevique, así como Pushkin, Lermontov,

Tolstoi, Turguénev, Dostoievski. A través de ellos se vislumbran las primeras preguntas filosóficas.

Levinas los redescubrió de una nueva manera, en Estrasburgo, en 1923. En la universidad, aprendió latín, comenzó sus estudios de filosofía, con Maurice Pradines entre sus maestros. Luego forjó una amistad con Maurice Blanchot que duró toda la vida. Pronto, se maravilló de Bergson, luego de la fenomenología y decidió ir a Friburgo, donde sus amos fueron Husserl y luego Heidegger. Al convertirse en francés en 1930, trabajó en París en la École Normale Israélite Orientale, que formó maestros para los centros de la Alliance Israélite du Moyen-Orient. Al mismo tiempo, continuó su trabajo filosófico. Hecho prisionero durante la Segunda Guerra Mundial, sobrevivió, mientras que su familia fue exterminada en Lituania por los nazis.

No fue hasta 1961 que defendió su tesis, *Totalidad e Infinito.* Luego llevó a cabo dos actividades al mismo tiempo. Por un lado, el profesor siguió una carrera académica: de Poitiers a Nanterre, luego en la Sorbona, fue un filósofo "profesional", estimado y discreto, autor de obras de alta dificultad, cuyo poder y originalidad fueron percibidos primero solo por un círculo muy pequeño. Por otro lado, siguiendo la estela del enigmático Monsieur Chouchani, que le enseñó la lectura talmúdica, elabora, como pensador "confesional", múltiples lecciones, en las que ilumina, con gran delicadeza y extrema sutileza, los múltiples significados de los textos hebreos, principalmente tomados del Talmud.

Discreto, disponible, afable, atento, obstinado, de ninguna manera desprovisto de ironía o humor, Levinas podría haber sido un profesor como muchos otros, de quien

solo unos pocos estudiantes guardan recuerdos vívidos. Pero, de su carrera similar a otras, dibujó una obra como ninguna otra. Este hombre es un genio, su pensamiento es una excepción. Fue capaz de restaurar la ética a su poder y el radicalismo en un siglo que parece marcar su completa desaparición.

La presencia del otro

Lo que distingue, entre todos, a la filosofía de Levinas no es complicado de decir. Este pensamiento se basa en la abrumadora experiencia ética del cuerpo de los demás. Lo principal se condensa en esta fórmula. La ética, según Levinas, no es una cuestión de reflexión, sino de experiencia inmediata. No resulta del razonamiento, no se deduce a sí mismo. Se prueba. Cada uno es capturado y requerido, inmediatamente, por la percepción del otro, por su presencia. Para el filósofo, el hecho central -de la ética, pero también de la humanidad como tal- radica en esta lágrima abrumadora causada en el mundo por la presencia corporal de los demás, que se impone en un modo bastante diferente de la presencia de las cosas.

De hecho, para Levinas, el cuerpo del otro significa por sí mismo, de una manera original. En su desnudez, su debilidad ofrecida, su incapacidad para ocultar que es indigente, este cuerpo humano manifiesta tanto que es vulnerable como inviolable. Expuesto a un posible asesinato, lo prohíbe. La irrupción del otro es, por tanto, suficiente, en sí misma, para fundar la ética y la responsabilidad, incluso la política.

Este significado corporal inmediato, Levinas lo llama "cara". No es solo el rostro humano, ni siquiera la expresión de los rasgos. El "rostro" es todo el cuerpo del otro, como

humano, ya que me habla directamente, y me inviste de una responsabilidad de la que no puedo, de ninguna manera, descargarme: "Ver una cara ya es escuchar 'No matarás' y escuchar 'No matarás', es escuchar 'justicia social'".

La ética según Levinas asume que esta experiencia es una agitación: a través del cuerpo, uno se acerca al infinito. Esta proximidad es también un despojo. El rostro del otro me despojó de mí mismo, de mis seguridades, de esas formas de cierre que son el egoísmo, la indiferencia o incluso, más radicalmente, la identidad y la subjetividad. La inversión radical que el pensamiento de Levinas desarrolla de mil maneras consiste sobre todo en señalar que el otro tiene prioridad sobre mí. La ética toma al letra, y en serio, la fórmula banal de la cortesía "después de ti, te lo ruedo", la ve como la clave del mundo y la convierte en una regla de vida, tanto personal como colectiva.

La relación entre el otro y yo es, por lo tanto, asimétrica. La primacía del otro es tal que Levinas habla de "obsesión" o "insomnio", concibe al sujeto como una "pasividad" casi pura, como un "rehén" de los demás. La inversión radical llevada a cabo por Levinas a veces parece conducir a resultados paradójicos: mientras que clásicamente pensamos en el egoísmo, las relaciones de poder, la necesidad de limitar la dominación ejercida sobre el otro, él plantea como puntos de partida la demanda de ayuda y compasión, la prioridad del otro sobre mí.

Esta responsabilidad hacia el otro, solo yo puedo ejercerla. Me requiere, e incluso me constituye. No se puede delegar en nadie, y es en mi nombre que debo ejercerlo. Es en esta capacidad que podemos considerar verdaderamente que la

ética constituye, para Levinas, la filosofía primaria. No hay necesidad de imaginar otro fundamento para el mundo y la existencia, no hay necesidad de ser o sustancia. El viejo lugar de la metafísica es invadido, o más bien reemplazado, por la relación con el otro.

Su precedencia sobre mí se aplica en todos los niveles. La cortesía, como se ha recordado, nunca deja de repetir: "Después de ti, por favor". Levinas enfatiza cuán fundamental es tal fórmula, y puede ser identificada en muchos otros registros. La filiación requiere que los niños vengan antes que yo, a los más pobres también se les da prioridad, los extranjeros deben ser bienvenidos y respetados antes que los locales. No es una cuestión de costumbres, cultura o leyes, sino de humanidad, en el sentido más radical, fundadora de nuestro ser en el mundo, de nuestra relación con nosotros mismos, con el lenguaje y el significado.

Este radicalismo de la experiencia corre el riesgo de convertirse en una apología de la culpa. Incluso antes de cualquier acción, ya soy culpable en vista de la vertiginosa llamada del otro. Por eso la sublime concepción de Levinas del fundamento de la ética, a pesar de su originalidad y profundidad, no escapa a la crítica.

De hecho, integrar de esta manera la prohibición del asesinato en la experiencia misma del cuerpo del otro es inventar como una fusión entre la realidad y la norma, que podemos dudar de que realmente se realice. Parece que Levinas está tratando de cancelar la brecha entre lo que es y lo que debería ser. Uno puede preguntarse legítimamente si tal fusión es realmente posible. Su pensamiento es de

innegable grandeza, apoyado en un extraordinario lenguaje de precisión y delicadeza. Pero puede estar tratando de confundir mundos que siguen siendo heterogéneos.

Estas preguntas no son las únicas que plantea esta importante obra. Otros se refieren a la articulación entre el lado filosófico y el lado talmúdico del edificio. Sin duda, sobre este punto, queda mucho por entender. Pero las líneas principales son discernibles: como filósofo como pensador judío, Levinas no otorga al ritual un poder de sacramento. Prefiere al santo a lo sagrado, llevando siempre el neopaganismo de la Tierra y el Lugar. Y sobre todo, coloca lo divino en la relación interhumana. Escribe, por ejemplo, "La verdadera correlación entre el hombre y Dios depende de una relación de hombre a hombre por la cual el hombre asume toda la responsabilidad como si no hubiera un Dios en quien confiar". Eso abre mucha discusión.

Lo principal a destacar, sin embargo, es el carácter sorprendentemente sensible y carnal de muchas de las páginas y análisis de Levinas. De hecho, nada es menos abstracto que su pensamiento. Aunque a menudo es difícil, una ruta de acceso está disponible donde menos se espera. Así, por ejemplo, uno no espera encontrar, en un libro de teoría filosófica tan denso y complejo como *totalidad e infinito,* páginas dedicadas a la caricia.

Ya sea de amor o ternura, de deseo o de protección, a menos que combine todos estos rasgos, la caricia parece estar lejos de los conceptos, los análisis rigurosos, los esfuerzos de abstracción. Si, en cierto sentido, es de hecho una demostración, no tiene nada que ver con la geometría. Este gesto de afecto no suele movilizar la razón del filósofo.

Enfoque de la caricia

Sin embargo, en este gran libro, publicado en 1971, que desde entonces se ha convertido en uno de los pilares del panorama filosófico contemporáneo, Emmanuel Levinas dedica páginas inesperadas a la caricia. Es la extrañeza de la caricia lo que primero llama su atención. El filósofo que puso en primer plano la cuestión del otro, su prioridad sobre mí, la exigencia ética derivada de su presencia y de su rostro, descubre que con el tacto se abre un espacio-tiempo singular.

Porque la caricia no está dirigida, según él, "ni a una persona ni a una cosa". Da a luz a un mundo intermedio, un mundo intermedio, donde todos, tanto tocados como tocados, ya no son exactamente él mismo sin haberse convertido en otro. Consiste en "no agarrar nada", la caricia se contenta con tocar. Ella resbala, con tacto, indefinidamente. Busca, sin saber qué, sin encontrar nada, pero sin parar. De hecho, "camina hacia lo invisible". Este tacto es, por lo tanto, mucho más que una materia banal de piel, células, nervios y sinapsis.

La caricia, Levinas no duda en decir, "trasciende lo sensible". El cuerpo acariciado ya no es el de la fisiología. Esto no es cosa del cuerpo de los anatomistas o médicos. Pero tampoco es el cuerpo exhibido del artista danzante, ni el organismo sujeto a las limitaciones del trabajo, ni la silueta doblada a las órdenes de los poderes. Es otro cuerpo, al límite de lo decible y lo pensable. Curiosamente oscuro y luminoso al mismo tiempo, nunca del todo presente, siempre en ciernes, como si estuviera por debajo del mundo de las cosas.

El filósofo trata de acercarse a su estatus paradójico, sin congelarlo en una verdad muerta.

Porque este mundo donde el otro tiene prioridad es también el de la incertidumbre, del suspenso del dogmatismo, de la interrupción de convicciones claras. Moviéndonos en esta dirección, debemos ir tan lejos como para decir que lo que los metafísicos alguna vez llamaron "verdad" se extingue. Este mundo es uno donde el fin del concepto se experimenta más de lo que se concibe. Por eso a veces queríamos ver, en una supuesta "filosofía de la caricia", el hilo conductor del pensamiento de Levinas. Estas páginas no están aisladas en su trabajo: el tema de la caricia regresa en particular en otro libro importante, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence (Aparte de ser o más allá de la esencia).*

Al pensamiento de la mirada -que desde que Platón discierne bordes fijos, que ve al otro como una cosa entre las cosas, que privilegia la identidad-, la reflexión contemporánea, ya que Levinas, se opone así a un pensamiento de tacto que quisiera funcionar de manera diferente. Sin duda puede considerarse desconcertante, porque no está lleno de certezas ni de evidencias. Pero esta incertidumbre tiene, por otro lado, un significado ético fundamental. "Deben faltar categorías", escribe Levinas, "para que otros no estén enmascarados".

De Levinas, ¿qué leer primero?

Libertad difícil. Essais sur le judaïsme (Le Livre de poche, 1984).

¿Qué sigue?

Entre nosotros. Essais sur le penser-à-l'autre (Le Livre de poche, 1993).

Éthique et Infini (Le Livre de poche, 1984).

Sobre Levinas, ¿qué leer para ir más allá?

Emmanuel Levinas, de Marie-Anne Lescourret (Flammarion, 1999).

Entrevistas con Levinas. 1992-1994, de Michaël de Saint-Chéron (Le Livre de Poche, 2010).

Emmanuel Levinas : Dieu et la philosophie, de Benny Lévy (Verdier, 2009).

PARTE VII

DEBATE SIN FIN

Séptima parte
Debate sin fin

¿Qué es confiar para seguir haciendo razón? Esta, en su forma más simple, es la pregunta que divide a muchos pensadores de finales del siglo XX. Desde este punto de vista, la oposición entre Jacques Derrida y Jürgen Habermas es ejemplar.

Sin duda los detalles de sus debates, peleas, peleas y reconciliaciones son complicados por decir lo menos. Pierre Bouretz le ha dedicado un gran volumen, en el que encontraremos todas las indicaciones deseables. Es imposible entrar en estos meandros, donde interfieren múltiples cuestiones, teóricas y políticas, pero también institucionales e ideológicas.

Sin embargo, si las relaciones entre estos dos grandes pensadores son complejas, lo que está en juego en su debate puede formularse en pocas palabras. Es una cuestión de si la racionalidad todavía tiene futuro, en el sentido de "racionalidad" el uso de argumentos, la lógica demostrativa

en el trabajo en el debate público. Esto obviamente presupone la existencia de un horizonte de verdad, donde uno puede afirmar en última instancia quién tiene razón y quién está equivocado, sobre qué y de acuerdo con qué argumentos.

Esta investigación conjunta ha abarcado los siglos desde los griegos hasta la Ilustración y la modernidad científica. Fue cuestionado por Nietzsche en el siglo XIX, y por Heidegger en el siglo XX. Jacques Derrida extiende a su manera este proceso de cuestionamiento de la idea misma de la verdad y los procedimientos de la racionalidad. Propone cuestionar los criterios mismos de nuestros juicios, las categorías con las que construimos nuestros pensamientos y nuestros discursos. El objetivo es hacer uso de las articulaciones, relativizar las evidencias aparentes.

Esta es la "deconstrucción", un término utilizado por primera vez por Derrida para traducir en francés *"Destruktion"* en Heidegger. La palabra se convirtió en sinónimo del propio gesto de Derrida, a veces en contra de su voluntad. Deconstruir es insistir en las ambigüedades de los términos conceptuales, señalar bajo la evidencia transparente complejidades inadvertidas, complicar y pluralizar significados que se dan a sí mismos para ser inequívocos. El ejercicio no siempre está desprovisto de artificios, juegos de palabras o sesgos retóricos, que sus oponentes no dejan de reprochar a Derrida. En cualquier caso, frente a los usos clásicos de la razón, se trata de empezar por adoptar una actitud de desconfianza, incluso de obstrucción.

Por el contrario, Jürgen Habermas encarna una confianza renovada en la racionalidad, el debate argumentativo, la discusión democrática, el intercambio de argumentos. Su posición es a menudo más subversiva de lo que parece, ya que insiste en la necesidad de que todos tengan acceso a la discusión y tengan los medios para afirmar la validez de sus argumentos, lo que en realidad no es el caso, incluso en los regímenes democráticos que reconocen formalmente este derecho a los ciudadanos.

Para Habermas, se trata menos de desafiar a la razón que de darse los medios para elaborar, tanto filosófica como políticamente, las condiciones para una renovación del debate público. Contra los posibles excesos de las democracias, nunca deja de recordarles su propia naturaleza, que radica en la política deliberativa.

Aunque la esquematización es excesiva, es indiscutible que estamos ante dos actitudes opuestas. Uno cuestiona sistemáticamente lo que es oscuro en la racionalidad, lo que constituye sus límites, posiblemente sus ilusiones. El otro trabaja para hacerlo colectivamente más eficaz y transparente, mediante la identificación de las normas teóricas y prácticas de una ética de la discusión y una política de deliberación.

Entre estas dos posturas, el debate es interminable.

19

JACQUES DERRIDA



• Nombre: JACQUES DERRIDA

• Lugares y entornos

Argelia desapareció pero presente, las instituciones francesas familiares pero poco acogedoras, las universidades estadounidenses a menudo entusiastas: un paisaje deliberadamente cosmopolita.

• 10 fechas

1930 Nace en El-Biar, Argelia.

1940 Privado de la nacionalidad francesa por las leyes antijudías de Vichy.

1952 Entra en la École normale supérieure en la Rue d'Ulm.

1964-1984 Profesor asistente en la École normale supérieure.

1967 Publica De la grammatologie, L'Écriture et la différence, La Voix et le phénomène.

1975 Profesor visitante en la Universidad de Yale.

1978 Organiza los Estados Generales de Filosofía.

1984 Director de estudios en la École des hautes études en sciences sociales.

1986 Profesor en la Universidad de California, Irvine.

2004 Muere en París el 9 de octubre.

• Su concepción de la verdad

La verdad, para Derrida:

Es para ser deconstruido, es decir, para ser puesto de nuevo en juego, es inseparable de un escrito, siempre está atrapado en una narrativa.

• Una frase clave

«La filosofía debe estar siempre expuesta al riesgo de abandonarse a sí misma, de abandonarse a sí misma».

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Polémico, algunos se entusiasman con la fecundidad de los nuevos gestos realizados por Derrida en el campo filosófico y literario, otros ven en su obra sólo una gesticulación inútil y oscura.

Donde Jacques Derrida practica preguntas cuestionadoras

Jacques Derrida da la impresión de que nunca se ha sentido cómodo en un papel sencillo. De mil maneras, convirtió en problemas lo que podía parecer dado y sin dificultad. Con él, nada fue tan obvio como uno podría creer o pretender decir. Detrás de nuestros hábitos, nuestros puntos de referencia y nuestros criterios mejor asegurados, se propuso descubrir hipótesis y presuposiciones inadvertidas para ser cuestionadas. A sus ojos, siempre era necesario prestar más atención, más tiempo, más matices... y más prudencia,

paciencia, audacia y apertura de mente que la que tiene nuestro tiempo.

Filósofo, quería mirar la filosofía desde fuera y cuestionarla sin complacencia. Como escritor, nunca dejó de injertar narrativa y concepto, de trabajar en ellos y de fertilizarlos por el otro. Como profesor, cuestionó continuamente las instituciones educativas y examinó el significado de la universidad, así como la educación. Como ciudadano, hizo campaña a su manera, mientras criticaba las certezas de las democracias actuales.

¿La razón de estas sutilezas? No en absoluto el sabor de la complicación, sino la preocupación por preservar el futuro. Jacques Derrida quería que dejamos de creer en todas las cuestiones resueltas, en todas las palabras planificadas o predecibles, en todos los regímenes políticos vislumbrados. El eje principal de su obra: dar cabida a la posibilidad de otro significado, algo inaudito. Reservar la posibilidad de un tiempo, una escritura, una forma de conocimiento o una sensibilidad de la que, hasta ahora, no sería un ejemplo. Trabajar para aflojar la vieja evidencia, trabajar para reintroducir el juego en las construcciones existentes, de la metafísica a la lógica, de la psicología a la política, para que el futuro no se cierre de antemano.

Un éxito mundial

En un momento en que las diversidades tienden a desaparecer, cuando el mundo parece "sin fuera" y desprovisto de alternativas, su constante deseo de dar paso a otro lugar puede explicar su paradójico éxito. Porque esta obra hiper-elititista gozó durante su vida una notoriedad mundial. Otros elementos contribuyen a este éxito. En

particular: el entusiasmo de la literatura americana (los filósofos anglosajones de línea dura resistieron), la supuesta posibilidad de aplicar un "método" Derrida a campos muy diversos, la gran fecundidad del autor (no menos de cincuenta volúmenes publicados en 35 años), su carisma personal, la diversidad de campos abordados, cruzados o relacionados (de la poesía a la fotografía, del psicoanálisis al estatus de la universidad, de Europa a la diferencia de sexos, entre muchos otros), todo esto contribuyó a su gloria.

Pero estos son solo datos externos al trabajo. De una manera más radical y profunda, hay en Jacques Derrida un gesto, una llamada, una expectativa a la que su tiempo se ha vuelto sensible: devolver su oportunidad en el futuro, permanecer atento a lo impredecible. Es por eso que, en veinte años, en las décadas de 1970 y 1980, Derrida terminó encarnando, en casi todas partes del mundo, desde la India hasta los Estados Unidos, desde América Latina hasta Corea del Sur, desde los países bálticos hasta África, la figura del filósofo, incluso a los ojos de aquellos que no han leído una línea de sus obras. En los últimos años de su vida, el aura creció. Vemos florecer novelas, cuentos, películas, de las cuales Derrida -o un pensador que extrañamente se parece a él- es un personaje. Una nebulosa de sitios web están dedicados a su trabajo, a veces solo a su imagen (una foto, algunos fragmentos de textos). En definitiva, este difícil pensador acabó convirtiéndose en un icono.

Argel, Harvard, París

Sin embargo, nada parece haberlo predispuesto a este lugar central. En su vida, el tiempo de comienzos y anclas está compuesto ante todo por exiliados y márgenes. Nacido

el 15 de julio de 1930 en Argelia, en El-Biar, no lejos de Argel, Jacques Derrida fue inmediatamente descentrado en relación con el corazón de la vida cultural. No salió de Argelia por primera vez cuando tenía 19 años. La infancia y la adolescencia argelinas le dejaron con la sensación de ser "de otro lado".

Sentirse redoblado por una exclusión repentina cuya herida nunca desaparece. El día del inicio del año escolar, en el otoño de 1942, el niño tuvo que ingresar al quinto grado en la Escuela Secundaria Ben-Aknoun, pero fue enviado a casa. El joven judío fue despojado de su nacionalidad francesa, ya que el régimen de Vichy había abolido el Decreto Crémieux de 1870. Hasta la primavera de 1943, asistió a una institución creada por maestros expulsados de la educación pública por aplicación del Estatuto de los Judíos proclamado por Vichy el 3 de octubre de 1940.

En esta tierra de sol tan dulce de vivir, donde nunca se vive un solo soldado alemán, el niño sin embargo descubre la arbitrariedad de la exclusión, la amenaza sorda de persecución. Cuando regresó a la escuela secundaria, experimentó un período problemático, cuando el deporte (soñaba con ser futbolista profesional) ocupaba más tiempo que estudiar. Reprobó el bachillerato por primera vez, en 1947, ya que reprobó primero, convirtiéndose en pasante en el Lycée Louis-le-Grand de París, en el examen de ingreso a la École Normale.

Una vez admitida en la rue d'Ulm, en 1952, Jacques Derrida se estabilizó gradualmente, trabajó en los Archivos Husserl en Lovaina, pasó la agregación de filosofía, ganó una beca para Harvard, se casó en Boston, en 1957, con

Marguerite Aucouturier (de quien tuvo dos hijos, nacidos respectivamente en 1963 y 1967) e hizo su servicio militar en Argelia como profesor en Koléa, cerca de Argel, en una escuela para niños de tropas.

Después de un año en el Lycée du Mans, comenzó a enseñar en la Sorbona en 1960. El primer momento de su trayectoria terminó con el abandono de Argelia, la instalación de sus padres en Niza, el auge de lo que más tarde llamó "*nostalgérie*”. Todos los lugares específicos de su itinerario ya están en su lugar: la calle de Ulm, donde pronto se convertirá en maestro asistente, Harvard, donde siempre regresará, Praga también, donde viven sus suegros y donde más tarde será encarcelado.

Derrida está inmediatamente en una doble pertenencia, una aquí y otra en otro lugar, siempre dos lugares al menos. Por no hablar de una especie de supuesto enigma, que no le abandona en ningún momento: "Nadie sabrá jamás de qué secreto escribo y que te digo no cambia nada", escribió en 1991 en *Derrida,* un libro co-firmado con Geoffrey Bennington.

Escritura, voz, pensamiento

Luego llega el momento de las implementaciones e implementaciones, ya sean conceptos, redes o experimentos. En pocos años, este recién llegado se estableció en el panorama intelectual. 1962, primera obra: una traducción de *El origen* de la geometría de Husserl, precedida de una larga y original introducción. Jacques Derrida recibe el Premio Jean Cavaillès. En 1964, comenzó a enseñar en la École Normale de la rue d'Ulm, donde permaneció hasta 1984. Primeros artículos, rápidamente notados, en las revistas *Critique* y *Tel*

Quelle. Lazos de amistad con el jefe de *Tel Quelle,* Philippe Sollers, mientras esperaba, unos años más tarde, su ruptura por razones políticas, Derrida eligió permanecer cerca del Partido Comunista cuando los escritores de Tel *Quelle* se convierten en "maoístas".

Dos series de tres libros hacen que Derrida se reconozca como un filósofo de singular originalidad. En 1967: *La voz y el fenómeno,* De la *gramatología,* la escritura y la *diferencia.* En 1972: *Posiciones, márgenes – de Filosofía* y *Difusión.* Se conoce entonces la esencia del "programa" de Derrida, sus temas y su estilo de intervención.

Tema 1: Primacía de la escritura sobre el habla, el rastreo sobre la voz, el texto sobre el decir. O mejor dicho, una anterioridad fundacional de una dimensión de inscripción en cualquier forma de lengua. De esta manera, Derrida se opone a toda una tradición metafísica, derivada de los griegos y transmitida por el cristianismo. Esta tradición "logocéntrica" considera la voz más presente, más viva, más central que la escritura, que solo sería la copia, una segunda y devaluada realidad.

Tema 2, relacionado: el significado no se separa del signo, el pensamiento de la escritura. El concepto no es desmontable de las frases en las que está inscrito, del estilo que lo lleva y lo transmite. Como resultado, es necesario estar atento a la forma en que los pensadores escriben. Se hace posible y legítimo cuestionarlos desde sus más mínimos giros de frase y todo aquello que, en sus textos, contravenga sus pensamientos explícitos. Simétricamente, el trabajo sobre la escritura puede aparecer como un trabajo sobre el concepto, lo que abre el camino a la posibilidad de dejar de

distinguir, a largo plazo, entre literatura y filosofía, teoría y ficción.

Tema 3, vinculado a los anteriores: no se trata de continuar la filosofía o abandonarla por completo. La única posibilidad "imposible" es estar tanto dentro como fuera, cuestionar la filosofía misma, "cuestionar la cuestión", sacar a la luz, y poner en juego, las presuposiciones de este discurso metafísico que pretende comprender, o pasar por alto, o superar, a todos los demás.

La convergencia de estos temas conduce a la "deconstrucción", un término ahora unido al nombre del pensador de una manera inquebrantable. Derrida se niega a definirlo y prefiere proceder negativamente: la "deconstrucción" no es simplemente un método, ni una escuela de pensamiento, mucho menos un sistema o una filosofía. Más bien, al cuestionar las presuposiciones de un texto, sus categorías, sus márgenes, sus límites, sus espacios en blanco, se trata de abrirlo a otros significados posibles que los que se han asentado, por tradición, a lo largo de lecturas y enseñanzas.

"Deconstruir" no es destruir o rendirse. Tampoco es una perdición. Es devolver el juego, reabrir perspectivas de movimiento, en pensamientos osificados o congelados. Encontramos la cuestión que nunca deja de ocupar Derrida: la de la apertura, la de lo posible aún inaudita, la del futuro en reserva.

Amigos, enemigos

Entonces se abre el tiempo de las conquistas. Jacques Derrida fundó en 1974 la colección "Philosophy indeed" en Flammarion, donde se publicaron las obras de sus familiares

(incluidos Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Sarah Kofman, Sylviane Agacinski). Al mismo tiempo, participó en la fundación del GREPH (Groupe de recherche sur l'enseignement de la philosophie). Al año siguiente comenzó lo que se había llamado la "Escuela de Yale" (Paul de Man, Derrida y otros) y los debates estadounidenses en torno a la deconstrucción se hicieron intensos.

Durante los años muy densos que siguieron, los viajes se multiplicaron (Japón, América del Norte y América Latina, Europa del Este, Israel) y las traducciones se siguieron entre sí. Derrida explora nuevas formas de escribir. Divide la página en dos columnas, mezcla referencias filosóficas y conjuros poéticos en *Glas*, un libro construido sobre los sonidos del nombre de Hegel. En La postal, arregla, *desde Sócrates hasta Freud y más allá*, citas truncadas y fragmentos autobiográficos, entre la autoficción y los cortocircuitos históricos: "Freud conectó su línea en la autorespondedor del *Philebe* y el *Banquete*... »

En 1983, jugó un papel decisivo en la creación del Colegio Internacional de Filosofía, que desde entonces ha perdurado como una institución original. Ese mismo año, ingresó en la *École des hautes études en sciences sociales*, donde permaneció hasta su jubilación. Estados Unidos (Yale, Harvard, Irvine en California) lo acoge varias veces al año. Luego ejerció una influencia cada vez mayor en los departamentos de literatura de las universidades estadounidenses, directamente o a través de los profesores que había formado.

Esta notoriedad despertó controversia, revivida en 1987 por la revelación del alcance y duración del compromiso de Heidegger con el régimen de Hitler y por los ataques,

llevados a cabo el mismo año, contra el pasado político de Paul de Man. Jacques Derrida se vio afectado, de otra manera, por las acusaciones contra Heidegger, que había reclamado constantemente mientras lo criticaba, y por la campaña hostil a su amigo Paul de Man. Dos libros responden: *De la mente. Heidegger y la pregunta* y *las memorias – para Paul de Man.*

A pesar de su éxito, Derrida no es unánime en su nombre. En Francia, se mantuvo alejado de altos honores y cargos universitarios: ni la Sorbona ni el Collège de France lo eligieron. En el mundo anglosajón, donde su notoriedad es más fuerte, no faltan opositores tenaces, que consideran su obra como una galimatías y su pensamiento como una farsa. En 1991, cuando la Universidad de Cambridge ofreció otorgarle un doctorado *honorario*, fue una protesta. Se organiza una petición para evitarlo. Derrida fue recibido, pero por 302 votos contra 204.

Los últimos diez años de su vida marcan el momento de los retornos. Más a menudo en Francia, se hizo más visible, aceptó intervenir en la televisión de vez en cuando, o en los periódicos, a pesar de su desconfianza en el "simplismo periodístico". Es también, quizás sobre todo, un retorno a las cuestiones de la política que han dominado en los últimos años. Sin duda Derrida nunca abandonó la escena francesa, ni tampoco las luchas políticas. Miembro de la Asociación Jan Hus, que ayuda a intelectuales checos disidentes, fue arrestado en Praga en 1981, acusado de "producción y tráfico de drogas" (!) y finalmente liberado.

El giro político de sus intervenciones, sin embargo, se vuelve más explícito y más sostenido. Con *los Espectros de*

Marx, subtitulado *El estado de la deuda, la obra de luto y la Nueva Internacional,* Derrida parece reconectarse de manera nostálgica con las esperanzas que animaron los siglos XIX y XX antes de ser desviados. Se pregunta sobre "el cadáver del político", cuyos rasgos constituyentes están a punto de desaparecer. Esta reflexión continúa en *Marx e Hijos,* donde el pensador responde a las discusiones abiertas por los *Espectros de Marx.* Encontramos las mismas preocupaciones políticas en su libro de entrevistas con Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain...* así como en los dos libros donde se acerca al mundo post-11 de septiembre de una manera muy hostil a la política estadounidense, *Voyous* y Philosophy in a Time of *Terror.*

Estas pocas indicaciones no pretenden resumir el gesto de un pensador que, sin duda más que ningún otro, nunca ha dejado de esforzarse por no ser resumible. A sus ojos, finalmente, no poder estar encerrado en una sola definición, una sola pregunta, una sola declaración, es lo mismo que preservar un futuro.

De Derrida, ¿qué leer primero?

Derecho a filosofar desde el punto de vista cosmopolítico (Verdier, 1998).

¿Qué sigue?

L'Écriture et la Différence (Seuil, "Puntos", 1979).

Sobre Derrida, ¿qué leer para ir más allá?

*Lo que mañana... Diálogo,*Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco (Flammarion, "Champs", 2003).

Aprendiendo a vivir finalmente (entrevista de Jacques Derrida con Jean Birnbaum, Galilée, 2005).

Derrida, de Benoit Peeters (Flammarion, 2010).



Con Derrida, la filosofía se cuestiona en las condiciones de su escritura, para dejar en reserva la posibilidad de otro futuro.



Con Habermas, la racionalidad vuelve a ponerse en el centro de atención, en el examen de las condiciones del discurso público y la discusión democrática.

20

JÜRGEN HABERMAS



• Nombre: JÜRGEN HABERMAS

• Lugares y entornos

Universidades e instituciones alemanas después de la Segunda Guerra Mundial, la construcción del espacio público europeo y*mundial.*

• 10 fechas

1929 Nace en Düsseldorf.

1949-54 Estudió en Gotinga, Zúrich y Bonn.

1956 Trabaja en Frankfurt con Horkheimer y Adorno.

1961-71 Alférez en Heidelberg y Frankfurt.

1968 Publica Técnica y Ciencia como "ideología".

1971-82 Codi dirige el Instituto Max Planck.

1981 Publica Théorie de l'agir communicationnel (2 vol.).

1983 Profesor en la Universidad de Frankfurt.

1994 Profesor Emérito.

1997 Publica Derecho y Democracia.

• Su concepción de la verdad

La verdad, para Habermas:

Se desarrolla a través de la discusión, depende de la calidad del debate público, es una práctica y no un hecho.

• Una frase clave

"Si el ser humano no tiene los medios para acceder al conocimiento de 'la verdad', puede, a través de su lenguaje, descubrir un reflejo de ella, y posiblemente comprometerse en esta perspectiva. »

• Su lugar en el pensamiento contemporáneo

Creciendo, en la medida en que su pensamiento se esfuerza constantemente por tener en cuenta, en todas sus dimensiones, los problemas políticos y sociales del mundo globalizado.

Donde Jürgen Habermas se niega a ver hundirse la razón

«Mi propio desarrollo intelectual difícilmente puede explicarse fuera del enfrentamiento que, a lo largo de mi vida, me ha opuesto a figuras como Heidegger o Carl Schmitt». Así lo dijo Habermas en una entrevista de 2001 con *Le Monde de l'éducation.* Para Heidegger, que atacó de frente la racionalidad clásica y al mismo tiempo militó entre los nazis, este filósofo tenía poca más simpatía que por Carl Schmitt, jurista oficial del Tercer Reich, que inspiró las leyes raciales de Núremberg en 1936.

Eso suena simple y, por así decirlo, simplemente normal. Que después del nazismo un filósofo alemán combate los pensamientos que produjeron o apoyaron esta negación del ser humano, no hay nada allí que deba asombrar. Sin embargo, esta es una de las paradojas del siglo, una buena parte de los intelectuales, de izquierda o de extrema

izquierda, no comparten esta evidencia. Heidegger sigue siendo para ellos, Derrida el primero, un gran referente. Carl Schmitt sigue siendo un teórico frecuente.

Uno de los primeros méritos de Jürgen Habermas -no es el único, por supuesto- es que nunca compartió esta fascinación. Subraya, en la misma entrevista, que "seguía sospechando mucho de la corriente profunda, hostil a la civilización, específica de este irracionalismo específicamente alemán, que fascina tan singularmente a varios amigos franceses". Coherencia teórica y moral, fidelidad obstinada a unas pocas normas, caracteriza a este filósofo riguroso y valiente que marcó las últimas décadas del siglo XX.

Una obra imponente

Nacido en 1929, Habermas dedicó su doctorado a la filosofía de Schelling en 1954 antes de convertirse en asistente de Theodor Adorno en Frankfurt. Por lo tanto, su carrera es parte de la historia de la "teoría crítica", una escuela de pensamiento que se desarrolló en Alemania a partir de la década de 1920 en la encrucijada del marxismo, la sociología y la filosofía política. Walter Benjamin y Herbert Marcuse se encuentran entre los principales representantes de esta corriente, junto con Theodor Adorno y Max Horkheimer. Cerrado por los nazis en 1933, el Instituto de Investigación Social de Frankfurt reabrió sus puertas solo en 1950, con el regreso de Adorno del exilio en los Estados Unidos.

Es en el contexto de esta reapertura después de la guerra que Habermas trabaja. Sin embargo, su relación con lo que se ha acostumbrado a llamarse la Escuela de Frankfurt es

complicada. De hecho, se distanciará gradualmente del respaldo teórico marxista y avanzará hacia una profunda renovación del pensamiento político y filosófico. La característica del enfoque de Habermas es, de hecho, esforzarse siempre por mantener unido el trabajo conceptual y las perspectivas de emancipación.

Esta elaboración, continuada durante más de medio siglo y varios miles de páginas, no se expone en tres frases. Especialmente porque una de las principales características de la obra de Habermas es abarcar una multitud de campos, desde la sociología hasta la teoría moral, desde la filosofía del derecho hasta el análisis del lenguaje. Además, el filósofo no ha dejado de tomar posición en la escena pública, ya sea contra la asimilación del totalitarismo nazi al totalitarismo comunista o contra la posibilidad de la clonación humana. Habermas interviene regularmente, en la prensa o revistas, en cuestiones de bioética o política europea.

Entrar en cada una de estas áreas requeriría un volumen, o incluso varios. Lo que se trata de destacar aquí no es la totalidad de este abundante curso, sino su orientación general. Para entenderlo, es necesario retroceder, recordar algunos rasgos de la historia reciente de las representaciones de la razón.

De la soberanía a la autodestrucción

Si nos atrevemos a condensar tres siglos en unas pocas líneas, diremos que al principio de los tiempos modernos reinaba el ideal de una Razón soberana. Esta facultad única se consideraba capaz de guiar vidas individuales, de vigilar las constituciones políticas y las decisiones colectivas. Este es el gran asunto del siglo XVIII: garante de la certeza de los

principios, así como de la veracidad del conocimiento experimental, la Razón preside al mismo tiempo la moralidad de las elecciones y la corrección de las oraciones.

La siguiente era vio la Ilustración empañada. Entre imperios e industrias, maquinaria y lucha de clases, cientificismo y utopía, comenzó la época de los altos hornos, las minas, las colonias y los ferrocarriles. Sospecha que la Razón es sólo una pieza en un todo. Una faceta entre otras de las situaciones humanas, ya no es su fuente original o su medida última.

El siglo XX, por su parte, presa del pánico por masacres inconcebibles, aturdido por incesantes inventos, provisto de teorías en abundancia, no se contenta con dudar de la antigua Razón soberana. Quiere encontrar, en su mismo reinado, la fuente de nuestros males. Discernir en la Ilustración la generación de la oscuridad, tal es el enfoque de la primera generación de teóricos de la Escuela de Frankfurt, ilustrada por las obras de Theodor Adorno y Max Horkheimer.

¿Hitler, hijo de Kant? ¿Nazismo, descendiente de la Enciclopedia? Estos atajos son obviamente monstruosos. Adorno y Horkheimer trabajan de una manera sutil. Pero atribuyen al pensamiento de la Ilustración un papel importante en la génesis de las masacres contemporáneas. No simplemente recordando que hemos sido capaces de esclavizar "en nombre" de la igualdad, matar "en vista" del progreso, torturar "en aras del" bien supremo ... sino de hecho sugiriendo que dentro del proyecto de la Ilustración un ya está funcionando una forma de opresión totalitaria. El terror nunca está lejos de la igualdad.

Jürgen Habermas no está de acuerdo con este pesimismo. Se desvía de esta visión desesperada, que termina suspendiendo cualquier proyecto global de emancipación. Uno de los principales hilos conductores de su obra es el deseo de renovar la Ilustración. Esto obviamente no significa el deseo de volver, como si nada hubiera pasado, a un momento anterior de la historia, sino la voluntad de retomar, para nuestro tiempo, esta tarea interminable: definir lo que constituye la razón, delimitar sobre qué realidades ha tomado.

Razón y comunicación

La larga carrera de Habermas, a menudo difícil al principio, ha forjado elementos en el tejido heredado de la filosofía, particularmente de un marxismo relajado, un psicoanálisis transpuesto a la historia y las ciencias sociales en su diversidad. Sin embargo, corremos el riesgo de perder el punto si olvidamos que la reflexión de Habermas se abrió con la observación de un cambio radical en la concepción de la razón.

A sus ojos, la razón ya no tiene estrictamente hablando naturaleza o esencia. Está inmersa en el lenguaje, atrapada en el tejido móvil de las discusiones. Más que una capacidad dada, la razón aparece como un proceso continuo. En el trabajo en cualquier intento de argumentación, este proceso no es misterioso o vago. Las reglas que presupone pueden formularse explícitamente y analizarse sus estructuras: los lógicos y lingüistas lo han demostrado, desde Peirce hasta Frege y Russell. Habermas extrajo las consecuencias de este "giro lingüístico" en la concepción de la razón,

principalmente en los dos volúmenes de su Teoría de la *Acción Comunicativa* (1981).

El análisis principal de este nuevo diseño se toma prestado del trabajo de John Austin y John Searle. En un libro que se ha convertido en clásico, *Quand dire c'est faire* (traducción francesa, en 1970, de Cómo hacer cosas con *palabras,*1955), Austin desarrolla la teoría de los actos del *habla:* el lenguaje no tiene simplemente un uso descriptivo, también sucede que constituye por sí mismo una acción. "Te bautizo" o "te declaro unido por los lazos del matrimonio" no son frases que simplemente digan lo que es. Son "*performativos*", es decir, declaraciones que se supone que cambian el curso de los acontecimientos y constituyen, por sí mismas, acciones.

Esta contribución fue decisiva en la construcción de Habermas de su teoría de la "acción comunicativa". De hecho, estaba convencido de la necesidad de construir una fuerte relación entre la teoría de la razón y el análisis del presente, pero carecía de una perspectiva lingüística para vincular la acción política y el debate público. Encuentra los elementos en Austin y Searle, así como en los análisis de la interacción del sociólogo pragmático George Herbert Mead. Redesarrollando estos elementos dentro de su propio pensamiento, Jürgen Habermas construye un sistema que es a la vez coherente y abierto, con una poderosa originalidad.

De hecho, conserva la idea de emancipación dejando de lado las presuposiciones del marxismo. En el contexto de la interacción de individuos y comunidades dentro del debate público, la discusión razonada permite a todos afirmar la validez de su punto de vista y llegar a resultados aceptados

por todos. Es en este sentido que la comunicación es también una acción y puede permitir que la política conduzca a una emancipación efectiva de los individuos.

La principal dificultad es que tal análisis se aplica a "la situación ideal del habla", aquella en la que todos pueden expresarse, ser escuchados, responder a cualquier objeción. En las situaciones políticas y sociales contemporáneas, incluso en los países democráticos, es fácil ver que existe una brecha considerable entre las realidades cotidianas y esta "situación ideal". Habermas es obviamente consciente de esto. Pero insiste en las múltiples posibilidades que ofrecen los órganos democráticos y el marco, tanto jurídico como práctico, que constituyen.

Estos análisis están menos alejados de las realidades concretas de lo que pensamos a primera vista. Pensemos, por ejemplo, en la caída del Muro de Berlín, el colapso del comunismo en el bloque soviético, los acontecimientos en Ucrania o incluso en China hoy. El papel desempeñado por la voz de los ciudadanos, por los debates razonados, por la discusión pública que continúa en mil formas, institucionales o no, parece ser cada vez más crucial.

Contra lo inhumano

En la elaboración de esta nueva teoría crítica, un problema importante, el de las normas de acción, se abordó sólo tardíamente. Porque el problema de la moral y la ley surge en Habermas de una manera específica. Por un lado, de hecho, a sus ojos, a diferencia de la razón práctica en la filosofía de la Ilustración, "la razón basada en la comunicación no es una fuente de normas de acción". Por otro lado, debe haber una forma de legitimidad de las

normas de derecho, que no se limite al juego fluctuante de la legislación.

Es en particular en *Derecho y Democracia* (1992) que Habermas aborda esta pregunta de frente: ¿podemos basar una legitimidad del derecho en el marco de una concepción de la razón como comunicación? La respuesta es sí. Se basa en la sustitución del modelo clásico del contrato por el modelo del acuerdo establecido mediante la discusión. Entre el debate democrático y la legitimidad del Estado de Derecho, no hay una simple coincidencia histórica, sino un vínculo interno, una fuerte relación conceptual.

Una de las características constantes del pensamiento de Habermas es nunca ceder en la cuestión de las normas, el derecho y la ética. Ya sea que se trate de la clonación reproductiva, la manipulación genética o las perspectivas abiertas por la inteligencia artificial, mantiene continuamente un requisito impecable. Esto a veces lo lleva a ser visto como rígido o retrógrado, mientras se esfuerza por no comprometerse con lo que, a sus ojos, corre el riesgo de conducir a lo inhumano.

Si bien el trabajo de Habermas es complejo, sus resultados y dirección son claros. He aquí un filósofo del siglo XX, en un momento en que este siglo está en declive. Sus predecesores a menudo cultivaban la desesperación, cierta resignación. Se esfuerza por establecer que la razón, la comunicación, la democracia, los derechos humanos y la soberanía popular están inextricablemente vinculados, sin apelar a una teología o metafísica.

A su izquierda, se le considera reformista y demasiado moderado. A su derecha, uno le grita al bolchevique

enmascarado. De hecho, en los desarrollos más teóricos en apariencia, la política nunca está lejos: "Difícilmente es más posible obtener o mantener el estado de derecho sin una democracia radical". Habermas es un demócrata radical, cosmopolita y consecuente.

Es por eso que enfatiza el contraste entre el requisito moral universalista y la extraordinaria resistencia al cambio de la organización mundial. En lugar de apegarse a la única moral racional que siempre tiene manos puras porque no tiene manos, es necesario entrar en la construcción de un sistema legal. Por ejemplo, la de la ONU, que responde en parte al proyecto de paz perpetua de Kant.

Sin embargo, el sistema no debe seguir siendo una mera fachada. "Los tribunales internacionales", escribe Habermas, "no son suficientes para transformar la Declaración de Derechos Humanos de la ONU en los debidos derechos; esos tribunales sólo podrán funcionar adecuadamente cuando la era de los Estados soberanos haya terminado con la existencia de unas Naciones Unidas capaces no sólo de decidir, sino de actuar e imponer. »

Lo que más llama la atención, finalmente, en el gesto de este filósofo, es un agudo sentido de las situaciones contemporáneas. Ni la preocupación ecológica ni la extensión global de los mercados, ni el resurgimiento de las reivindicaciones étnicas y nacionales, ni la proliferación nuclear le son ajenos. La apatía de Europa, la pusilanimidad general de Occidente son insoportables para ella, en vista de la pila planetaria de dificultades cruciales.

"Ante este trasfondo aterrador, la política de las sociedades occidentales con el estado de derecho y la

democracia ahora está perdiendo toda orientación y confianza". Afortunadamente, el filósofo no deja que triunfen los estados mentales. ¿Enojo? ¿Desánimo? ¿La contemplación resignada de una civilización en decadencia? No. Valientemente, la Ilustración, reconstruida para nuestro tiempo. Y nada más.

De Habermas, ¿cuál leer primero?

De l'éthique de la discussion (Flammarion, "Champs", 1999).

¿Qué sigue?

L'Avenir de la nature humaine (Gallimard, 2002), L'Espace public (Payot, 1978).

Sobre Habermas, ¿qué leer para ir más allá?

Comprendre Habermas, de Alexandre Dupeyrix (Armand Colin, 2009).

La teoría crítica de la sociedad. Introduction à la pensée de Jürgen Habermas, de Michaël Theunissen (Bayard, 2005).

La discusión del Principio. Habermas et le tournant langagier, de Arno Münster (Kimè, 1998).

CONCLUSIÓN

Donde, finalmente, se indican algunos detalles útiles.

Por último, algunos elementos de respuesta a las preguntas que puedan tener los lectores.

¿Cómo se eligieron las veinte figuras mencionadas? Por supuesto, no existe un criterio perfectamente objetivo. He conservado, por un lado, los grandes hitos históricos: es imposible evocar el pensamiento filosófico del siglo XX sin la presencia de Bergson, Husserl, Heidegger o Wittgenstein, lo que se piense de cada uno de ellos.

Por otro lado, es imposible escapar a las preferencias subjetivas: quería hablar de James, Quine o Gandhi, a quien la lista de otro probablemente no habría retenido. No veo por qué medios sería posible o por qué razón sería deseable deshacerse de esta parte de la subjetividad.

Presente, ausente

Sin embargo, hay grandes ausentes. Es inevitable y es la ley del género. Al jugar a "quién no está allí cuando podría haber estado allí", todos inevitablemente encontrarán nombres faltantes. Entre los maestros del pensamiento del

siglo XX, Rudolf Carnap, uno de los maestros del positivismo lógico, Alfred North Whitehead, que construyó uno de los últimos sistemas filosóficos completos, Theodor Adorno, uno de los fundadores de la teoría crítica, Vladimir Jankélévitch, autor de un asombroso Tratado sobre *virtudes*, Jacques Lacan, gran artesano del "retorno a Freud", Roland Barthes, maestro de estudios semiológicos, Guy Debord, el situacionista de la "sociedad del espectáculo", Paul Ricœur, que intentó reunir la filosofía continental y la filosofía analítica, Pierre Bourdieu, que renovó el campo de investigación en sociología...

Obviamente, la lista no es exhaustiva. Cada uno será suyo. Si hubiera escuchado solo mi preferencia, habría agregado a aquellos que fueron realmente mis maestros y me honraron con su amistad: Jean-Toussaint Desanti, cuyo trabajo sobre *Idealidades Matemáticas sigue siendo* esencial, Georges Dumézil, que encarna el genio del comparatismo, Pierre Hadot, quien trajo de vuelta de la Antigüedad la idea de que la filosofía es una forma de vida. Pero hubiera sido hacer otro libro, con otras intenciones.

También nos preguntaremos: ¿por qué la ausencia de mujeres? Hannah Arendt es la única aquí. Una mujer, diecinueve hombres... no te avergüenzas? Bueno, no. Porque se puede dedicar todo un volumen, e incluso innumerables libros, a las mujeres de pensamiento del siglo XX. No faltan genios femeninos: Arendt estaría abundantemente rodeada. En particular por Simone Weil, *cuyas Obras Completas* -en 17 volúmenes- se están publicando actualmente, Simone de Beauvoir, cuyo El segundo *sexo* marcó el siglo, Margaret Mead, que renovó la antropología, Melanie Klein que renovó

la teoría psicoanalítica, Elizabeth Anscombe, que trabajó en la estela de Wittgenstein y cuyo rigorismo moral es escandaloso, Judith Butler, una figura importante en los *estudios* de género que cuestiona en particular la sexación de los discursos. Entre otros, una vez más.

Dicho esto, no hay necesidad de desear la omnipresencia de una política de cuotas. Hay múltiples áreas en las que la paridad de género puede hacerse obligatoria y donde se debe imponer la igualdad (especialmente en salarios y carreras). Pero no parece en modo alguno deseable que cualquier libro, coloquio o debate deba diseñarse preguntando, de antemano, "¿qué porcentaje de mujeres?".

Es mejor recordar la intención original de este libro. Es modesto. No es de ninguna manera un panorama completo de pensadores contemporáneos, ni una historia de ideas del siglo XX. El objetivo es más simple y limitado: facilitar el acceso a las principales obras contemporáneas a los lectores no especializados. Infórmeles sobre algunos puntos esenciales, anímelos a continuar el descubrimiento por sí mismos. Hazlo sin sectarismo ni pedantería, sin demasiada aproximación ni error. Ni más ni menos.

Por lo tanto, es un libro para principiantes, jóvenes o mayores. Es por eso que los comentarios detallados se dejan de ser. Tampoco he recogido nada de las entrevistas que he realizado a lo largo de los años, especialmente con Michel Foucault, Claude Lévi-Strauss, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida o Jürgen Habermas. Estos textos fueron publicados en la prensa, y algunos fueron reimpresos en libros, por lo que no tenían cabida aquí. Por otro lado, me basé libremente en la colección de mis artículos en *Le Monde* y Le *Point*,

algunos fueron revisados, reescritos, coteados y reorganizados de acuerdo con otra economía.

Ir o no a la oficina de correos

De este viaje, ¿qué lección final se puede aprender? También será esquemático. Es voluntario, y esencial mantenerlo simple. Esto no es perjudicial, si recordamos que esta simplificación existe.

Lo que separa a los pensadores del siglo XX, al final, es su actitud hacia la verdad. Es para que algunos lo busquen, lo construyan, lo aclaren. Y que otros lo sospechen, lo deconstruyan, lo compliquen. Al especificar que no debemos imaginar "la verdad" como una realidad misteriosa, evanescente e indefinible. Es una propiedad muy común de nuestras oraciones, nuestras ideas, nuestras acciones.

Si le pregunto a alguien en un pueblo o vecindario que no conozco sobre el camino a la oficina de correos, cuento con una verdadera respuesta de ellos. En este caso, espero que su respuesta realmente me permita ir a la oficina de correos. La mentira, o el error, serán las respuestas que me lleven por mal camino, me lleven a otra parte. Este ejemplo básico se puede utilizar para dividir a los pensadores en dos grupos.

El primer grupo está convencido de que el trabajo del pensamiento es establecer los planes más claros para obtener las indicaciones más confiables. La pregunta "¿cómo vamos a la oficina de correos?" tiene sentido. Admite una o incluso varias respuestas verdaderas. Algunos caminos serán más cortos, o más rápidos, o más adecuados dependiendo de si estoy a pie, en bicicleta o en automóvil. También puedes comprobar que hay una oficina de correos cerca, que los habitantes entienden el idioma que hablo, etc. Con todas

estas preguntas por resolver, encontrar la oficina de correos sigue siendo posible.

El segundo grupo, por el contrario, pone en tela de juicio la validez misma de la pregunta y de las respuestas. Desde su punto de vista, el mundo es una narrativa, la verdad es una frase de esa narrativa, que exige ser interpretada, examinada, diseccionada sin cesar. No hay indicios, después de todo, de que realmente haya una oficina de correos y rutas. Solo hay fábulas y novelas donde los personajes piden su camino, donde otros responden, pero siempre debemos preguntarnos bajo qué circunstancias, según qué contexto. También habrá que tener en cuenta la historia de las relaciones postales, las innumerables y diversas motivaciones para enviar una carta, la representación del destinatario que realiza el remitente…

Sin ignorar la importancia de las narrativas, la complejidad del uso de las palabras y las incertidumbres de la detección humana, pertenezco al grupo de los que siguen convencidos de que hay oficinas de correos y caminos para llegar allí.

¿Entonces?

El pensamiento no se corta a razón de una rebanada por siglo, por supuesto. Desde la década de 1980, dos mutaciones, inicialmente discretas, solo se han amplificado. Parecen marcar el comienzo del siglo XXI y, sin duda, anuncian nuevas transformaciones.

La primera de estas rupturas es el retorno a la antigua preocupación de la filosofía como forma de vida. En la década de 1970, la felicidad generalmente no se consideraba una cuestión filosófica. Ahora está en el centro de las

preocupaciones de buena parte de los pensadores. Nadie tomó en serio la frase de Séneca: "La filosofía enseña a hacer, no a decir". Ahora, esta fórmula se ha vuelto significativa de nuevo.

Se trata de una transformación profunda, de las cuales, las causas y consecuencias de las cuales, las nuevas oportunidades o efectos perversos aún están lejos de ser todos visibles. En cualquier caso, pertenece al paisaje del siglo XXI, al igual que la apertura del pensamiento filosófico a nociones y obras de lenguas y culturas no occidentales.

Este es de hecho el otro gran cambio en marcha. Durante mucho tiempo, el campo legítimo de la filosofía permaneció limitado a las periferias de la cuenca mediterránea, las lenguas europeas y las concepciones occidentales. Esta valla se está deshaciendo. Los investigadores tienen en cuenta, desde un punto de vista filosófico, tratados escritos en sánscrito, chino, tibetano, japonés, árabe, persa, hebreo. Los escenarios son múltiples y disímiles, pero tienen en común conducir a nuevos paisajes intelectuales.

Además de la confrontación con este conocimiento alfabetizado de culturas con bibliotecas, hay que esperar que algún día se agregue eso con el pensamiento mítico, cuya complejidad y sofisticación ha demostrado Lévi-Strauss. Entonces la herencia de pueblos sin escritura (amerindios, africanos, asiáticos) también se comparará con nuestros modos de razonamiento.

Es muy posible que esta agitación se intensifique durante el próximo siglo. Esto puede ser contribuido en particular por la globalización de los medios de comunicación, la construcción de un mundo multipolar, la creciente necesidad

de elaborar un pensamiento de la Tierra, las relaciones del hombre con otras especies, la necesidad de pensar de manera diferente sobre los respectivos lugares de los humanos y las técnicas.

Ninguno de estos desarrollos está asegurado. Las aventuras de la verdad continúan. Historial abierto.

Lecturas adicionales

Aquellos que deseen completar su información sobre la historia de la filosofía contemporánea pueden consultar:

Histoire de la philosophie au XXᵉ siècle, de Christian Delacampagne (Seuil, 1998).

La filosofía en Francia en el siglo XX. Momentos, de Frédéric Worms (Gallimard, "Folio", 2009).

OTRAS OBRAS DE ROGER POL DROIT

POR EL MISMO AUTOR

(www.rpdroit.com)

Investigaciones filosóficas

- *El olvido de la*India. *Une amnésie philosophique*, PUF, 1989. Nueva edición revisada y corregida, Le Livre de poche, "Biblio-Essais", 1992. Reedición Puntos Essais, Seuil, 2004.
- *El culto a la nada. Les philosophes et le*Bouddha, Seuil, 1997. Reimpresión de rústica Points Essais, Seuil, 2004.
- *Genealogía de los bárbaros, Odile Jacob, 2007.*
- *Les Héros de la sagesse, Plon, 2009.*
- *El silencio del Buda, Hermann, 2010.*

Explicaciones filosóficas

- *La Compagnie des philosophes,* Odile Jacob, 1998. Reedición Poche Odile Jacob, 2002. Biblioteca Odile Jacob, 2010.
- *La Compañía delos Contemporáneos. Rencontres avec des penseurs d'aujourd'hui, Odile Jacob, 2002.*
- *Les Religions expliquées à ma fille, Seuil, 2000.*
- *La Philosophie expliquée à ma fille, Seuil, 2004.*
- *Occidente explicó a todos, Seuil, 2008.*
- *Ética explicada a todos, Seuil, 2009.*

- *Una breve historia de la filosofía,* Grand Prix du Livre des professeurs et maîtres de conférences de Sciences-Po 2009, Flammarion, 2008. Reedición "Champs", 2011.
- *Atrévete a hablar de filosofía con tus hijos, Bayard, 2010.*
- *Vivre aujourd'hui avec Socrates, Épicure et tous les autres, Odile Jacob, 2010.*

Experiencias filosóficas y cuentos

- *101 Expériences de philosophie quotidien*, Prix de l'essai France-Télévision 2001, Odile Jacob, 2001. Reedición Poche Odile Jacob, 2003.
- *Últimas noticias de las cosas. Un experimento filosófico. Odile Jacob, 2003. Reedición Poche Odile Jacob, 2005.*
- *Tu vida será perfecta. Gourous et charlatans,Odile Jacob, 2005.*
- *Un si léger cauchemar* (ficción), Flammarion, 2007.
- *¿Dónde están los burros en Malí? Seuil, 2008.*

Trabajos colaborativos

- *La Chasse au bonheur,* con Antoine Gallien, Calmann-Lévy, 1972.
- *Realidad sexual. Enquête sur la misère sexuelle en France,* con Antoine Gallien, Préface du Dr Pierre Simon, Robert Laffont, 1974.
- *Filosofía, Francia, siglo XIX. Écrits et opuscules,* con Stéphane Douailler y Patrice Vermeren, Le Livre de poche, "Classiques de la philosophie", 1994.

- *Des idées qui viennent*, con Dan Sperber, Odile Jacob, 1999.
- *Le Clonnage humaine,* con Henri Atlan, Marc Augé, Mireille Delmas-Marty, Nadine Fresco, Seuil, 1999.
- *La liberté nous aime encore*, con Dominique Desanti y Jean-Toussaint Desanti, Odile Jacob, 2002. Reedición Poche Odile Jacob, 2004.
- *Locos como sabios. Scènes grecques et romaines*, con Jean-Philippe de Tonnac, Seuil, 2002. Reedición Points Seuil, 2006.
- *Michel Foucault, entrevistas, Odile Jacob, 2004.*
- *Caminos que conducen a otra parte. Dialogues philosophiques, con Henri Atlan, Stock, 2005.*
- *¿Vivir cada vez más?* con Axel Kahn, Bayard, 2008.
- *Philosophies d'ailleurs* (2 volúmenes), Hermann, 2009.
- *Le Banquier et le Philosophe,* con François Henrot, Plon, 2010.